Louis Dumont

Esė apie individualizmą

Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu



LOUIS DUMONT

LOUIS DUMONT

Esė apie individualizmą

Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu

Iš prancūzų kalbos vertė
Jūratė Skersytė

baltos lankos

UDK 316.6
Du 252

This edition published with support from the
Open Society Fund-Lithuania, and from the
CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas ir
Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

Viršelyje panaudotas Kazimiro Malevičiaus
paveikslo „Sportininkai" (1928–1932) fragmentas

Redagavo Rita Repšienė
Apipavidalino Vida Kuraitė

Versta iš Louis Dumont,
Essais sur l'individualisme:
Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,
Paris: Editions du Seuil, 1983.

Printed in Lithuania
ISBN 9955-00-084-8
ISSN 1392-1673

Turinys

I. Modernioji ideologija

II. Lyginamasis principas – antropologijos pagrindas

Skiriu
Jenny atminimui

Pratarmė

Esu nuoširdžiai dėkingas Pauliui Thibaud, paskatinusiam šiai knygai ir tuo dar kartą parodžiusiam domėjimąsi mano darbais. Jau kone dvidešimt metų esu atsidėjęs moderniosios ideologijos studijoms, iš kurių išaugo, be kita ko, keletas nedidelės apimties esė, paliečiančių įvairius šio sunkiai aprėpiamo reiškinio aspektus skirtingais istorijos tarpsniais. Čia norima pateikti atliktų tyrimų visumos idėją, kitaip tariant – pergrupavus parašytas ir išbarstytas esė bei jas dar papildžius tekstais, išryškinančiais bendrą, patį tyrinėjimą nulėmusį požiūrį, – išdėstyti lyginamąją visuomenių studiją, tiksliau – socialinę antropologiją. Paulio Thibaud nuomone, šis veikalas galėtų praskaidrinti jau parašytas esė, nes padėtų skaitytojui susidaryti visa apimantį požiūrį, kuriuo paremti modernybės tyrinėjimai ir kuris antraip galėtų atrodyti savavališkas ar net, kaip sąmojingai išsitarė vienas anglosaksų kritikas, bylojantis apie mano „paryžietišką įžūlumą".

Pagalvojęs nusprendžiau, jog Paulis Thibaud yra teisus. Įvertinęs savo galimybes papildyti jau pažengusius šios srities tyrimus, manau, jog knyga pasirodo pačiu laiku. Kai dėl antropologinės interpretacijos, aš jau mėginau ankstesnio veikalo įvade[1] nužymėti kelią, vedusį mane nuo Indijos antropologijos, kuria aš iki tol domėjausi, prie naujų tyrinėjimų, nesiimdamas plačiau

[1] *Homo aequalis, I, Genèse et Épanouissement de l'idéologie économique*, Paris: Gallimard, 1977.

aptarinėti pačios antropologijos koncepcijos, tarsi ji būtų savaime aiški, nors specialistai ir nėra linkę beatodairiškai jos pripažinti, nekalbant apie kitus, kuriems ji *a fortiori* tebėra svetima. Tolesniame įvade, kuris turėtų susieti abu knygos problematikos aspektus, aš norėjau giliau pažvelgti, pats savyje atsekdamas ištakas, iš kurių atsirado ši antropologijos samprata. Tai nesudarė jokių keblumų, nes kelio būta tiesaus, tačiau vis dėlto tenka grįžti daugiau nei keturiasdešimt metų atgal ir paliesti dalykus, kuriuose asmeniniai išgyvenimai susipynę su mokslo rūpesčiais, tad norint tą kelią pakartoti neįmanoma neprisiminti tos, kuri per visą šį laiką, iki pat 1978 m., buvo greta. Todėl ši knyga ir skiriama jos atminimui.

Baigdamas norėčiau pasinaudoti proga padėkoti visiems, pastaraisiais metais visaip drąsinusiems mane imtis šio darbo, kuris galėjo taip ir nesulaukti jokio atgarsio. Negaliu apsakyti, kaip atkaklias mano pastangas palaikė ir vis tebepalaiko jų parama. Šią knygą nuolat lydi mintys apie juos.

1983, balandis

Įvadas

Įvadui tenka dvejopas uždavinys. Viena vertus, jis turi sujungti dvi šios knygos dalis, peržengti akademinę skirtį, kuri „socialinio mokslo" specialybę – socialinę antropologiją atskiria nuo mokslo, atkuriančio „idėjų istoriją" arba intelektualinę mūsų naujosios vakarietiškosios civilizacijos istoriją. Svarbu parodyti, kaip, žvelgiant socialinės antropologijos požiūriu, pasiteisina arba darosi savaime suprantamas uždavinys tyrinėti idėjų bei verčių visumą, apibūdinančią modernybę. Tačiau, jei aš teisingai supratau pratarmėje minėtą Paulio Thibaud pageidavimą, šito nepakanka: taip pat svarbu, kad pats atspirties taškas, bendra orientacija, pasakytume – ideologinio tyrinėjimo dvasia nustotų atrodžiusi savavališka ar primesta, o būtų suvokiama kaip natūraliai kylanti iš antropologinio požiūrio.

Šiuos poreikius turėtų atliepti visa, kas bus kalbama toliau, ypač antroje knygos dalyje. Įvadas rašytas, norint iškart atkreipti dėmesį į principus, išryškinti pagrindines – per visus tekstus nusidriekiančias – problemines linijas ir sugrąžinti prie jų ištakų. Tai nesunku padaryti, nes jei pradžią siesime su asmeniu, su konkrečiu vardu, – viso to įkvėpėjas buvo Marcelis Maussas. Būtent jo teorija paskatino mano tyrinėjimus, tad ir šį įvadą reikėtų pradėti nuo jo.

Tačiau prieš kalbant apie patį Maussą, pravartu priminti, jog sociologija ir savo atspirties taškais, ir bendru tyrimo būdu esti

dvejopa. Viena pradeda – dabartinių laikų žmonėms tai atrodo savaime suprantama – nuo individų, o paskui juos tyrinėja visuomenėje; pasitaiko net bandymų kildinti visuomenę iš individų tarpusavio sąveikavimo. Antrojo tipo sociologija išeities tašku laiko faktą, kad žmogus yra socialinė esybė, taigi daroma prielaida, kad ir bet kokio darinio privalomas pagrindas yra bendro pobūdžio faktas – visuomenė, tačiau ne „visuomenė" kaip abstrakcija, o kiekvienu atveju kaip tam tikra konkreti visuomenė su savomis institucijomis bei specifinėmis reprezentacijomis. Kadangi pirmojo tipo sociologija traktuojama kaip metodologinis individualizmas, apie antrąją būtų galima kalbėti kaip apie metodologinį holizmą[2]. Tiesą sakant, praktikoje jo griebiamasi kaskart, tiesiogiai susidūrus su kitoniška visuomene, ir nė vienas etnologas ar antropologas negali to išvengti: jis gali bendrauti su tiriamais žmonėmis, tik supratęs jų vartojamą kalbą, perteikiančią jų idėjas ir vertes, t.y. ideologiją, išreiškiančią jų mąstyseną bei savęs suvokimą. Iš esmės dėl šios priežasties anglosaksų antropologai, nežiūrint jiems būdingo, pačios jų kultūros nulemto stipraus polinkio į individualizmą ir nominalizmą, negalėjo išsiversti be Emilio Durkheimo ir jo sūnėno Mausso sociologijos.

Mausso teorijoje laikomasi pozicijos, minėtu požiūriu turinčios esminę reikšmę: joje pabrėžiamas skirtingumas. Tai daroma dviem aspektais. Pirmasis – bendro pobūdžio. Kitaip nei Jamesas Georges'as Frazeris bei pirmoji anglų antropologų mokykla, Maussas neapsiriboja vien keldamas klausimą, kas yra bendra visoms visuomenėms, neatsižvelgiant į jų skirtumus[3]. Svarbiau-

[2] Terminas „holizmas" André Lalande'o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 1968, 2-e éd. (beje, jis čia aiškinamas priede, nes prancūzų kalboje retai vartojamas) šitaip apibrėžtas: „Teorija, pagal kurią visuma yra kažkas daugiau negu dėmenų suma" (p. 1254). Kaip šis terminas suprantamas šioje knygoje, žr. gale įdėtą žodynėlį.

[3] *Homo hierarchicus; le Système des castes et ses implications*, Paris: Gallimard, coll.„Tel", 1979 (papildytas leidimas), p. 324, pst. 2; toliau žymimas *HH*. Savo ruožtu *HAE* žymimas kitas veikalas: *Homo aequalis, op. cit.*

sia jo įžvalga – „totalus socialinis faktas" (*fait social total*) – pagal apibrėžimą yra *specifinis* konkrečios visuomenės (arba visuomenės tipo) kompleksas, neperkeliamas į jokią kitą visuomenę. Trumpai paaiškinsime: nėra sociologinio fakto, kuris bylotų apie visuomenę nepriklausomai nuo jos, kaip visumos, referencijos.

Kitas aspektas yra, ko gera, reikšmingesnis ir už pirmąjį: viena iš daugelio skirčių yra dominuojanti. Kuri iš jų yra dominuojanti, nustato stebėtojas, kuris pats yra moderniosios visuomenės idėjų bei verčių subjektas. Maussas turėjo omenyje pirmiausia gentines visuomenes, tačiau iš esmės ne kitaip esti, jei kalbėsime apie dideles tradicinio tipo visuomenes. *Mūsų* ir *jų* skirtingumas persekioja kiekvieną antropologą, praktikoje tai neišvengiamas dalykas. Tarus, kad tiriamąją kultūrą pavyko suvokti, antropologui iškyla didžiulė problema – kaip tą kultūrą „išversti", pasak E.E. Evans-Pritchardo, į mūsų kalbą ir sykiu į antropologijos – kuri yra šios dalis – kalbą. Reikia pridurti, kad ši operacija yra sudėtingesnė nei vertimas. Maussas dažnai primena, kad čia mums paspęsti spąstai, kad radikalus skirtingumas sukelia keblumų ir reikalauja apdairumo. Tarp kita ko, bendriausios mūsų rubrikos, kaip antai moralė, politika, ekonomika, kitoms visuomenėms išvis menkai pritaikomos, tad jas galima pasitelkti tik labai apdairiai kaip preliminarias tyrimo priemones. Galiausiai, norint iš tikrųjų *suprasti*, vis dėlto tenka nepaisyti šios būtinybės atsitverti ir, dairantis po visą tyrimo lauką, ieškoti, kas iš to, kas būdinga *jiems*, yra pažįstama ir mums, ir kas iš to, kas būdinga *mums*, yra pažįstama ir jiems, kitaip tariant, reikia stengtis čia ir ten sukonstruoti palyginamus faktus.

Pats metas, ko gera, pabrėžti vieną bendrą aptariamos situacijos aspektą. Kalbant apie socialines reprezentacijas, į kurias ir nukreiptas tyrimas, aišku, jog *stebėtojas*, būdamas tų socialinių reprezentacijų subjektas, yra neatsiejamas nuo to, kas stebima. Stebėtojo pateikiamas vaizdas nėra objektyvus ta prasme, kad jame negali „nebūti" subjekto – juk tai kažkieno akimis matomas

kažkokio objekto paveikslas. Beje, yra žinoma, kokią reikšmę ši įžvalga turėjo mokslų filosofijai, atsiradusiai būtent tada, kai „objektyvus" paveikslas buvo susietas su jį perteikiančiu subjektu. Mūsų kalbamai antropologijai, kaip ir branduolinei fizikai, yra būdinga tai, kad čia iškart neriama į tokį tyrimo lygmenį, kuriame nuo stebėtojo išvis neįmanoma abstrahuotis. Reikia pripažinti, kad Maussas šio aspekto neišryškino. Nors, kalbėdamas apie religijos tyrinėjimą, jis ir atkreipė mūsų dėmesį į „žmones, kurie tai tiki", vis dėlto jis nepasakė „mūsų, tai tikinčių, atžvilgiu"; pastarąją mintį pridurìame mes, remdamiesi daugybe kitų Mausso minčių, kuriose jis primygtinai pabrėžė ypatingą, daugiau ar mažiau išskirtinį mūsų moderniųjų idėjų pobūdį. Naujojo požiūrio galia pasireiškė tuo, kad jis iš tiesų lėmė visa, ką esminga per tą laiką yra nuveikusi socialinė arba kultūrinė antropologija. Tiesa, šiame požiūryje, kuris buvo gerokai sudėtingesnis, būta ir šiokių tokių bauginančių suvaržymų, kurie, ko gera, paaiškina palyginus menką jo paplitimą. Nurodysiu tik porą jų: iš apyvartos išstumiamos sociologijoje įsitvirtinusios žargonybės, kita vertus, tai, kas universalu, nutolsta horizonte; mat apie „žmogaus dvasią" galima kalbėti tik tada, kai dvi skirtingos formos susilieja į vieną formulę, kai dvi skirtingos ideologijos pasirodo esančios du vienos platesnės ideologijos variantai. Šis nuolat atsinaujinantis susiliejimo judesys yra sykiu ir žmonių dvasios principo, ir jos ribų išraiška.

Išskyrus pastarąją digresiją, aš stengiausi kiek įmanoma mažiau suprastinti didįjį principą, kurį subrandino Mausso teorija, akstinusi visą mano triūsą. Jei moderniųjų tendencijų išskirtinumas reikalautų patvirtinimo iš šalies, galima būtų pasitelkti plačiai nuskambėjusius analogiškus Karlo Polanyi pastebėjimus ekonomikos atžvilgiu: vadinamieji ekonominiai faktai esą įausti į socialinį audinį, ir tik mes, modernieji tyrinėtojai, juos iš ten ištraukėme, sukurdami aiškią sistemą[4]. Tačiau Maussą ir Polanyi

[4] Knyga, kurioje Polanyi apžvelgia naująsias tendencijas, ką tik išversta į prancūzų kalbą: *La Grande Transformation*, Paris: Gallimard, 1983 (plg. mano pratarmę).

skiria vienas – gal ir ne vienas – niuansas. Polanyi apie ekonominio liberalizmo formą įgavusį modernų mąstymą kalba kaip apie visų kitų koncepcijų antipodą. Ogi skaitant Maussą, gali pasirodyti, kad jis vadovaujasi kaip tik kitomis teorijomis: akis badančius netolydumus čia vis dar bandoma užglaistyti evoliucionizmo nuotrupomis. Antai jis apeliuoja į didįjį Durkheimo „žmogaus dvasios kategorijų socialinės istorijos" projektą, kuriame anaiptol nebuvo atsižadėta žmonijos linijinės raidos idėjos, kaip ir sociologinio determinizmo, kurio Maussas taip pat nebuvo iš tikrųjų atsisakęs. Nors nuodugni kritiška ekonominio liberalizmo bei paties ekonomizmo analizė, kurią atliko Polanyi, išryškino nuotolį, šiuo atžvilgiu atsiradusį tarp Mausso ir mūsų, tačiau tai anaiptol nepalietė fundamentalios Mausso koncepcijos, lyginamojo metodo ir antropologijos, kurią mes čia ėmėmės plėtoti. Pagaliau ir pats Maussas laikėsi nuošaly ir scientizmo, ir diurheimiškojo sociologinio *hybris* atžvilgiu. Beje, „žmogaus dvasios kategorijų socialinė istorija" plačiąja prasme visada išliko akiratyje, tik mums ji atrodo nepalyginamai sudėtingesnė, daugialypiškesnė ir painesnė nei karštiems Durkheimo šalininkams XX amžiaus pradžioje. Be to, atidžiau įsiskaičius, ką Maussas 1938 m. kalbėjo apie pastarųjų tyrinėjimų rezultatus, nesunku pastebėti, kad jų ketinimai buvo ganėtinai kuklūs[5].

Beje, čia pateikiamas Mausso portretas, mano sukurtas 1952 m., išryškina esminius dalykus, tačiau be kritiško vertinimo, kurio šiandien galima būtų tikėtis[6]. Tuomet buvo svarbu jį pristatyti kolegoms anglams, kurie apie jį menkai ką buvo girdėję, todėl perdėm abstrakti, tegu ir puiki, interpretacija veikiau būtų juos suklaidinusi ar net atstūmusi. Kas kita šiandien, kai Maussas ir jo darbai garsūs tarp kolegų visame pasaulyje ir

[5] Žr. įžangos žodį, pasakytą konferencijoje „Asmenybės sąvoka", Marcel Mauss, *Sociologie et Antropologie*, Paris: PUF, 1950, p. 333–334.

[6] Žr. mano pastabas knygoje *La Civilisation indienne et nous*, Paris: A. Colin, 1964, p. 91–92, taip pat knygos E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, pratarmę, Paris: Gallimard, 1968, p. IX.

yra susilaukę ypatingos, netgi, sakyčiau, retai kam tenkančios pagarbos, kuri, net jei ir laikina, jaudina visus jį pažinojusius. Kad ir koks būtų sunkus uždavinys, atėjo metas pradėti nuodugnią diskusiją, kuri padėtų giliau suvokti Mausso tezes bei įvairias jų interpretacijas, tačiau tai anaiptol nėra mūsų darbo tikslas – čia norima išryškinti tik esmines jo nuostatas.

Pasirinkus praktinę (arba metodo) kalbą, Maussas moko mus visada laikytis dvejopos referencijos: viena vertus, galvoti apie visuomenę kaip visumą ir, kita vertus, nepamiršti stebimo objekto ir stebėtojo savitarpio lyginamosios referencijos. Vėliau aš ryžausi stebėtojo ir stebimojo objekto priešpriešą suprastinti arba objektyvuoti kaip naujoviškumo ir tradicijos arba, platesne prasme, kaip modernumo ir nemodernumo opozicijos formą. Tiesa, šio tipo atskirties šiandien nenorima pripažinti. Mėgstama ironizuoti, esą binarinės bei panašios priešpriešos dvelkiančios XIX amžiumi arba stačiai tvirtinama, kaip tai daro Mary Douglas, jog

> binarinės opozicijos yra analitinė procedūra, tačiau tai, kad jos griebiamasi, anaiptol nelaiduoja, jog esatis (angliškai *existence*) ir yra tokiu būdu susiskaidžiusi. Mes turime įtariai žiūrėti į visus, kurie skelbia, kad žmonės, tikrovė ar procesai esti dvejopi[7].

Į tai mes ramiai atsakysime, jog kieno kito prieitas išvadas galima vertinti dvejopai: grynai paviršutiniškai, nesileidžiant į svarstomo dalyko esmę, arba gerai į viską įsigilinant ir suvokiant esmę. Šito mažų mažiausiai turėtų pakakti mūsų skirstymui pateisinti.

Tačiau skaitytojas, nebūdamas šio dalyko specialistas, turi teisę nustebti, nes mes gerokai nutolome nuo to „socialinio mokslo" vaizdo, kokį žmonės gali mėginti susidaryti. Glaustai nusakysime, kaip nuo jo atitrūko, ypač per pastaruosius dešimtmečius, antropologija. Atsisakius naivių idėjų, esą viena socialinio gyvenimo dalis yra kitos determinuota („infrastuktūra ir

[7] Mary Douglas, „Judgments on James Frazer", *Daedalus*, 1978, ruduo (p. 151–164), p. 161.

superstruktūra"), bei jau minėtų padėtį iškreipiančių pertvarų, apsižiūrėta, jog vargu ar verta griebtis socialinių sistemų ar posistemių klasifikavimo, kaip tai daroma, turint reikalo su gamtos rūšimis. Seras Edmundas Leachas neseniai pasišaipė iš tokios „drugelių kolekcijos"[8]. Kuo labiau pabrėžiami virš vienos ir tos pačios socialinės organizacijos iškilę sąmonės faktai, idėjos ir vertės, tai, ką Durkheimas vadino „kolektyvinėmis reprezentacijomis", kuo daugiau pastangų dedama „supratimo" antropologijai sukurti, tuo sunkiau palyginti skirtingas visuomenes[9]. Pridursime, jog kelios mūsų sukurtos teorijos – jei šis terminas nėra perdaug pretenzingas – geriausiai pritaikomos vienam visuomenės tipui, vienam pasaulio regionui, vienai „kultūrinei dirvai"; jų „abstrahavimo lygmuo žemas". Dėl to galima apgailestauti, bet jeigu jos yra naudingos minėtu atžvilgiu, tai irgi įrodo didelį antropologijos reikšmingumą: juk tyrinėdama socialines žmonių rūšis, antropologija atskleidžia begalinį, neišsemiamą jų – sakytume, ne kaip tyrimo objektų, o kaip brolių – sudėtingumą.

Glaustam Mausso pristatymui skirto straipsnio pavadinimas iš tikrųjų tebėra aktualus. Antropologija tebėra „tapsmo stadijos". Konceptualinis mūsų aparatas anaiptol netenkina tikrosios socialinės antropologijos reikmių. Norint žengti toliau, mūsų sąvokas reikia pamažu, nuosekliai vieną po kitos pakeisti adekvatesnėmis, t.y. tokiomis, kurios būtų mažiau saistomos savo naujųjų ištakų ir gebėtų apimti duomenis, nuo kurių mes pradėjome, šiek tiek juos iškraipydami. Esu tvirtai įsitikinęs: konceptualiniai rėmai, kuriuose mes vis dar stengiamės išsitekti, yra ne tik nepakankami ar rudimentiniai, bet neretai apgaulingi ir klaidinantys. Antropologijoje daugiausia pasitikėjimo vertos konkrečią visuomenę aprašančios ir analizuojančios monografijos. Tačiau tas monografijas dažniausiai labai sunku lyginti.

[8] Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press, 1961, p. 5.
[9] Žr. apie tai VII šios knygos skyrių, kuriame kalbama apie Clyde'o Kluckhohno ir jo grupės tyrinėjimus.

Laimei, kiekvienoje jų jau esama daugiau ar mažiau lyginimo – būtent fundamentalaus, t.y. „jų" ir apie juos kalbančių „mūsų" lyginimo – vienaip ar kitaip keičiančio mūsų konceptualinį aparatą. Tai radikalus lyginimas, nes į jį, kaip lyginimo objektas, įtraukiamos paties stebėtojo koncepcijos, ir nuo lyginimo, mano manymu, priklauso visa kita. Šiuo požiūriu anaiptol nėra nesvarbu tai, kaip mes patys save suprantame. Štai kodėl lyginamasis moderniosios ideologijos tyrinėjimas nėra antraeilis antropologijos uždavinys.

Nuoseklumo dėlei būtų pravartu prie to, kas pasakyta ir kas tiesiogiai seka iš Mausso teorijos, pridurti dar vieną elementą arba principą, kuris atsiskleidė tolesnio tyrimo eigoje ir, siedamasis su aukščiau išdėstytais principais, leido juos išplėtoti. Nustačius idėjų ir verčių sistemas, nesunku atsekti tam tikrą visuomenių tipų įvairovę, reprezentuojančią skirtingus galimų variantų pasirinkimus. Tačiau norint lyginimą pagrįsti, nors šiek tiek jį formalizuoti, šio požiūrio anaiptol nepakanka. Reikia dar turėti omenyje, jog kiekvienai visuomenei ir kultūrai būdinga tai, kad jos patirtis ir tą patirtį suvokiančio mąstymo lygmenys turi reliatyvią reikšmę, kitaip tariant, reikia sistemingiau atsižvelgti į vertes, o šito iki šiol apskritai nebuvo daroma. Juk iš tiesų, visą mūsų mentalinį vaizdą lemia verčių sistema. Imkime paprasčiausią pavyzdį. Tarkime, kad mūsų visuomenės ir stebimos visuomenės idėjų sistemoms yra būdingi tie patys A ir B elementai. Pakanka to, kad vienoje jų A būtų subordinuotas B, o kitoje – priešingai, ir abiejose koncepcijose rastųsi reikšmingų skirtumų. Kitais žodžiais tariant, lyginant kultūras, labai svarbi vidinė jų *hierarchija*[10].

Įsidėmėtina, kad šis principas glaudžiai, tiesiog neatsiejamai susijęs su aukščiau minėtais principais: pirmiausia iškeliamas skirtingumas, t.y. kiekvieno atvejo savitumas; pabrėžiama, jog iš visų atskirčių svarbiausia yra „jų" ir „mūsų", kitaip tariant –

[10] Tokio lyginimo idėja supaprastintai keliama *HH*, § 118.

modernumo ir nemodernumo atskirtis, turinti fundamentalią reikšmę epistemologijoje; pagaliau konstatuojama, jog svarbiausia kiekvienoje kultūroje – jos hierarchizuoti lygmenys, kitaip tariant, jog vertės yra esminis dalykas, norint nustatyti kultūrų skirtingumą bei jas palyginti; ir visa tai tarpusavyje susiję. Turiu pripažinti, kad indiškasis mano tyrinėjimų laukas tam tikra prasme iš tikrųjų buvo kliūtis hierarchijos įžvalgoms, tačiau, žiūrint retrospektyviai, aišku, jog šis tyrinėjimo baras buvo būtinas, kad lyginimas taptų nuodugnesnis. Tarp kita ko, tai yra geras pavyzdys, kaip monografija, tyrinėjanti vieną visuomenę, gali padėti kuriant bendrus teorinius rėmus. Manau, jog įvadas į hierarchijos teoriją leidžia išplėtoti fundamentaliąją Mausso įžvalgą. Galiausiai, ko gera, hierarchijos principo labiausiai stigo diurkheimininkams. Net jei šis įvadas kam pasirodytų perdėm varginantis, ypač jei mano plunksna nepakankamai paslanki, jis yra būtinas, nes atkuria reikšmingą ir nepakankamai išryškintą turimų duomenų dimensiją.

Jei taip yra iš tikrųjų, gali kilti klausimas, kodėl jis pasirodo taip vėlai. Pirmiausia todėl, kad šio pobūdžio tyrinėjimai yra tokie sunkūs ir sudėtingi, kad, deja, kaip jau buvo užsiminta, juos pavyksta tik pradėti. Be to, mūsų visuomenėse hierarchija neabejotinai yra gilų priešiškumą keliantis dalykas. Pagaliau, jei lygindami dvi reprezentacijos sistemas nustatome hierarchinį neatitikimą, kad tik viena sistema pripažįsta hierarchijos principą, nesunku pastebėti, jog, viena vertus, tasai principas giliai *implicite* glūdi abiejose reprezentacijos sistemose, kita vertus – *mūsų pačių „implicite" mums yra reliatyviai skaidrus,* vadinasi, tai, kad *mes* figūruojame viename iš dviejų lyginimo polių, yra naudinga, norint suprasti visumą. Ko gera, tai kaip tik labai svarbu: čia mes susiduriame su tokiu lyginimo atveju, kuriame mes patys esame lyginimo objektai ir kurį aš pavadinau radikaliu.

Dviejose baigiamosiose šios knygos esė aiškinama ir analizuojama ką tik glaustai apžvelgta antropologijos koncepcija.

Abi parašytos neseniai, nes jos galėjo rastis, tik pakankamai pasistūmėjus moderniosios ideologijos tyrinėjimams. Pirmoji „Antropologinė bendruomenė ir ideologija" (VI skyrius) iš pradžių sukosi mano galvoje veikiau kaip vidiniams profesijos poreikiams skirtas idėjų rezervas: šioje esė mėginta pasvarstyti, kaip teorinė orientacija galėtų paveikti dabartinę disciplinos būklę bei jos vietą nūdienos pasaulyje, sykiu stengiantis giliau išskleisti Mausso požiūrį. Pastaroji intencija lėmė šios esė atsiradimą knygoje.

Paskutinis tekstas (VII skyr.) gimė, atsiradus progai išplėtoti hierarchijos idėją antropologams įprastesne „verčių" kalba. Trumpai tariant, be jokių išlygų pripažįstant didžiulį skirtumą tarp to, kas modernu ir kas nemodernu, yra pateikiama mūsų laikų antropologijos schema. Užtat šiam skyriui tinka baigiamosios rinkinio dalies vaidmuo, turint, aišku, omeny, kad pats tyrinėjimas šiame etape žada tik tikėtinas išvadas.

Iš to, kas pasakyta, turėtų būti aišku, jog antropologijai, kaip ji čia traktuojama, mums įprastos moderniosios idėjos ne tik negali būti svetimos, o kaip tik priešingai – jos apima antropologiją. Kiekvienas naujas pažinimo žingsnis sykiu reikš ir antropologijos pažangą, kuri paliestų ne tik jos objektą, bet ir funkcionavimą bei teorinius rėmus. Lieka įrodyti ar bent apginti papildomą, atvirkščią tezę – kad antropologinis požiūris gali mums padėti geriau pažinti šiuolaikinę idėjų ir verčių sistemą, apie kurią mes tariamės viską žiną vien todėl, kad jos rėmuose mąstome ir gyvename. Tai, ko gera, itin platus užmojis, užtat aš stengsiuosi su juo susidoroti, skirdamas tam pirmas keturias esė (I–IV skyr.).

Ideologija aš vadinu konkrečioje socialinėje aplinkoje funkcionuojančią idėjų ir verčių sistemą. Moderniąja ideologija aš vadinu moderniosioms visuomenėms būdingą idėjų ir verčių sistemą. (Ši formuluotė skiriasi nuo ankstesnės, apie tai dar bus kalbama pabaigoje.)

Pirmiausia, antropologinis arba lyginamasis požiūris turi vieną neįkainojamą privalumą: jis leidžia mums pažvelgti į moderniąją kultūrą kaip į vieningą visumą. Būdami tos kultūros viduje, mes manome, kad jos turtingumas bei pati jos forma lemia, jog esame pasmerkti sudraskyti ją į gabalus pagal mokslo šakas bei specialybes, ir viename ar kitame padalinyje veikti (žr. VII skyr.). Suradę būdą pažvelgti į kultūrą iš išorės, pamatyti ją – gal net kaip vienintelį objektą – iš tam tikros perspektyvos, mes galime susidaryti savavališką, neiškreiptą visa apimantį jos vaizdą. Tai yra svarbiausia.

Darbas pradėtas 1964 m. Pačioje pradžioje konceptualiniai tyrimo apmatai natūraliai formavosi kaip tyrimo būdo, kurio neišvengiamai reikalavo pastangos sociologiniu požiūriu suprasti Indiją, inversija. Indijos tyrimo duomenų analizė parodė, kad norint suvokti bendruomenes ir galiausiai visuomenę kaip visumą, reikia išsivaduoti nuo mums būdingų individualistinių reprezentacijų[11]. Šiuo atžvilgiu moderniąją visuomenę galima priešpriešinti nemodernioms visuomenėms. Tai bus pagrindinė mūsų nuostata, tačiau turime ją patikslinti, nužymėti kai kurias ribas ir nurodyti nemenkus keblumus. Modernioji ideologija yra individualistinė, tačiau tai teigiant, individualizmas apibrėžiamas sociologiniu visuotinių verčių požiūriu[12]. Vadinasi, kalbama apie tam tikrą *konfigūraciją*, o ne apie atskirą, tegu ir labai svarbų, bruožą. Individui, kaip vertei, yra būdingi tam tikri atributai – kaip antai, lygybė – bei jų implikuojamos ar nuo jų neatsiejamos savybės, kurioms tyrinėtojas, ėmęsis lyginimo procedūros, nėra abejingas.

Pasitelkime pavyzdį, kuris padės suvokti, kuo paprastas diskursas skiriasi nuo mums rūpimo sociologinio diskurso. Kai kas be jokio paaiškinimo individualizmui priešpriešina nacio-

[11] *La Civilisation indienne et nous, op. cit.*, éd. 1975, p. 24.

[12] Nesiimu čia aptarinėti įvairių vartojamų terminų, nes jie bus apibrėžiami atitinkamuose tekstuose. Skaitytojo patogumui jų apibrėžimai įprasta tvarka pateikiami žodynėlyje knygos gale.

nalizmą; išties tai reiškia, kad nacionalizmas atitinka grupės, kuri jaučia priešingumą individualistinei nuostatai, jauseną. Tačiau iš tikrųjų nacija tikslia, moderniąja prasme, ir nacionalizmas – skiriant jį nuo paprasto patriotizmo – istoriškai yra neatsiejami nuo individualizmo kaip vertės. Nacija neabejotinai yra visuomenės (kaip visumos) tipas, kuriam būdingas individualizmo, kaip vertės, viešpatavimas. Ši vertė lydi naciją ne tik istoriškai; individualizmo ir nacijos tarpusavio priklausomybė yra stačiai būtinas dalykas, netgi galima sakyti, kad nacija yra visuomenė (kaip visuma), susidedanti iš žmonių, kurie suvokia esą individai (*HH*, app. D, p. 379). Tokio pobūdžio ryšių serija mums leidžia moderniąją ideologinę konfigūraciją įvardinti žodžiu „individualizmas"[13]. Štai taip lyginimas arba, tiksliau sakant, grężimosi nuo Indijos į mūsų visuomenę judesys leido į turimus duomenis pažvelgti tam tikru aspektu, taikant jiems savotišką konceptualinį tinklelį[14].

O kokie tie turimi duomenys? Tai tekstai, bent jau didžiuma jų – tekstai. Taip yra dėl dviejų priežasčių. Pirma – jie po ranka: mūsų civilizacija yra labai plačiai aprašyta, ir nėra ko net svajoti pačiam surinkti tokią daugybę palyginamų duomenų. Antra – dėl to, kad svarbiausias čia yra istorinis matmuo; individualistinė idėjų ir verčių konfigūracija, tokia įprasta mums, anaiptol ne visada egzistavo ir atsirado ne per vieną dieną. „Individualizmo" ištakos – aišku, priklausomai nuo to, kaip jis suprantamas ir apibrėžiamas – nukeliamos į daugiau ar mažiau tolimus laikus. Norint geriau susivokti, svarbu gebėti istorinėje perspektyvoje išryškinti svarbiausius jo konfigūracijos genezės aspektus. Iš tikrųjų tam pakanka nuodugnaus ir sykiu nuovokaus darbo, atsirenkant, viena vertus, reikšmingiausius įvairių mokslo šakų rezultatus ir, kita vertus, perdėm skrupulingai nesaistant savęs

13 Nereikėtų manyti, jog tai, kad aš patogumo sumetimais kaip antitezę hierarchiškai visuomenei pasirinkau pavadinimą *Homo aequalis*, reiškia, kad lygybei teikiama pirmenybė prieš individualizmą. Lygybė čia laikoma Individo atributu.
14 Žr. žodynėlyje.

disciplinas skiriančiomis pertvaromis. Štai tik pora pavyzdžių: garsiuosiuose politiniuose J. Locke'o traktatuose pašventinama privati nuosavybė; G.W. Hegelio „politinėje" filosofijoje valstybės forma priskiriama *bendruomenei*, priešpriešinant šią paprastai (pilietinei) visuomenei.

Toks užmojis gali sukelti įvairių prieštarų. Antai galimas priekaištas, esą tyrimo laukas perdėm platus, o pats objektas labai sudėtingas. Kad nekiltų nesusipratimų, šioje vietoje norėčiau šiek tiek stabtelėti. Pripažinkime, jog tyrinėjimo darbas anaiptol nėra poilsis; jis reikalauja daug kruopštumo, beatodairiško atsidavimo, apdairumo, o gauti rezultatai pareikalaus nemažai skaitytojo pastangų, nes neįmanoma jam visko nuosekliai be jokių spragų išdėstyti, nupiešti įvairiapusį visumos paveikslą, nors formuluojant uždavinį tai, regis, buvo žadėta. Pripažinkime ir tai, kad visas uždavinys pareikalautų kur kas daugiau jėgų, nei jų duota tyrinėtojui, užsimojusiam jį įveikti.

Pripažinę visa tai, turime pridurti, kad gauti rezultatai, mūsų nuomone, jau šiandien pateisina užmojį, atremdami pagrindinę prieštarą, esą jį įgyvendinti iš principo neįmanoma. Pažvelkime, kokie kontrargumentai pateikiami: toks sudėtingas ir neapibrėžtas objektas, kaip mums rūpima idėjų ir verčių konfigūracija, esąs iš viso nesuvokiamas dalykas, galiausiai jis išvis realiai neegzistuoja ir galimas nebent kaip proto kūrinys. Tvirtinama, jog kaip nesti tautos dvasios, taip ir už visų ypatumų, skiriančių tarpusavyje individus, socialines aplinkas, epochas, mąstysenas, kalbas bei nacionalines kultūras, negali būti jokios bendros idėjų ir verčių konfigūracijos. Tačiau patirtis mums byloja ką kita, nes juk, viena vertus, tarp civilizacijų būta ir esama istorinio tęstinumo bei interkomunikacijos ir, kita vertus, kaip jau yra konstatavę Maussas ir ypač Polanyi, modernioji civilizacija iš esmės skiriasi nuo kitų civilizacijų ir kultūrų. Tačiau mumyse labai giliai įsišaknijęs nominalizmas, kuriam realūs yra tik individai, o ne jų santykiai, tik elementai, o ne visumos. Galiausiai tai juk tik kitas individualizmo pavadinimas ar veikiau vienas jo

pavidalų. Pravartu būtų imtis jo analizės, betgi jis nepasiduoda analizuojamas: šia prasme prieštaravimas neišsprendžiamas. Mat norima pažinti tik Joną, Petrą ir Paulių, tačiau tai, kad Jonas, Petras ir Paulius yra žmonės, lemia tik jų tarpusavio sąsajų faktas. Grįžkime prie mūsų problemos: turime tekstą, jame autorius išsakė idėjas, šios tarpusavyje susijusios tam tikrais ryšiais, be kurių idėjų nebūtų. Tie ryšiai kiekvienu atveju sudaro tam tikrą konfigūraciją. Keliaudamos iš vieno teksto į kitą, perimtos kito autoriaus, pakliuvusios į kitą socialinę aplinką, tos konfigūracijos pakinta, tačiau ne ištisai, tad galima bandyti aiškintis, kas tarp jų bendra kiekviename paplitimo lygmenyje.

Apskritai yra klaidinga iki šiol socialiniam mokslui būdinga nuostata, kad detales, elementus ar individus yra lengviau suvokti, negu visumas. Apsiribosime pasakydami, kaip, mūsų manymu, galima suprasti tokius sudėtingus objektus, kaip idėjų ir verčių visumos konfigūracijos. Jas galima suprasti, atsižvelgiant į vienų konfigūracijų priešingumą kitoms, kuris atsiveria tik tam tikrais aspektais. Vienų konfigūracijų *priešingumas kitoms:* Indija ir – tegu ir ne taip akivaizdžiai – apskritai tradicinės visuomenės yra tarsi drobės gruntas, kuriame išryškėja moderniosios visuomenės naujovės. *Tik tam tikrais aspektais:* štai kur – prieštaraus tūlas – vėl randasi proga savivalei. Anaiptol taip nėra. Jau buvo užsiminta, kad specifiškai modernios idėjos ar mąstymo kategorijos sunkiai pritaikomos kitokioms visuomenėms. Tad svarbu išsiaiškinti šių kategorijų formavimąsi, jų vietą ir funkcijas. Pavyzdžiui, nustatoma, jog moderniųjų autorių tekstuose pasirodė ekonomikos kategorija. Galima atsekti jos genezę, šio uždavinio kaip tik ir buvo imtasi minėtame veikale (*Homo aequalis, I*). Tam reikėjo kiek įmanoma nuodugniau inventorizuoti šios kategorijos ryšius su kitais visumos konfigūracijos elementais (individais, politika, dorove), išsiaiškinti, kuo ji išsiskiria ir kokį vaidmenį ji atlieka visumos konfigūracijoje. Galiausiai išaiškėja, kad konfigūraciją sudaro būtino pobūdžio ryšiai ir kad ekonominis požiūris yra išbaigta individualizmo

išraiška. Galimas dalykas, kad tyrinėdami santykius, mes atkreipėme dėmesį tik į dalį jų, kad kai kurių santykių taip ir nepalietėme. Betgi taip atsitiko nesąmoningai, anaiptol ne tyčia juos apeinant. Bent jau tie ryšiai, kuriuos atskleidėme, yra pagrįstai tikri.

Iš to, kas pasakyta, ryškėja paradoksas: visuotinumo siekiantis apmąstymas prisipažįsta esąs fragmentiškas, netgi dalinis; bet kiekvienas diskursas iš tikrųjų yra dalinis, šiuo atžvilgiu nominalistas yra teisus, tačiau tasai diskursas gali būti arba nukreiptas į visumą, kaip šiuo atveju, arba ne. Mūsų diskursas, ko gera, dažniausiai lieka fragmentiškas, tačiau jis kalba apie *esamą* visa apimantį objektą. Tai yra diskurso, kuris siekia būti visa apimantis ir yra nukreiptas į savavališkai *postuluojamus* arba pasirinktus objektus, inversija[15]. Tad turėtų tapti aišku, jog klaidinga yra daryti išvadą, kad tiriamo objekto apimtis liudija besaikius tyrinėtojo užmojus. Galų gale jis ketina aprašyti tai, kas tiesiogiai atsiveria. Jeigu *hybris* ir rastųsi, tai tikrai ne šiuose ketinimuose, o veikiau tyrinėtojų užmojuose sukurti uždarą sistemą arba suteikti tikrovei prasmę, vien ją kritikuojant.

Reikia dar pridurti porą žodžių apie darbo metodus, pasitelktus, norint išvengti klaidų ir laiduoti tyrimo tikslumą. Tikra tiesa, kad šis tyrimas nėra antropologinis griežta žodžio prasme, tačiau kai kuriuos antropologijos ypatumus stengtasi išsaugoti. Tikra tiesa, kad tyrimo objektai čia yra tekstai, o ne gyvenantys žmonės, ir kad dėl to nebuvo įmanoma sąmoningumo aspekto papildyti išoriškai stebimu aspektu, ideologiškumo sugretinti su „elgsena". Šia prasme tyrimas lieka antropologiniu ar sociologiniu požiūriu neišsamus, ir aš dėl to jau aiškinausi *(HAE, I,* p. 36–38), nurodydamas, kad šio matmens stygių šiek tiek kompensuoja sistemingai naudojamas lyginamasis matmuo. Kita

[15] Rolandas Robertsonas diskusijoje, kilusioje dėl vieno čia pateikiamo teksto (I skyr.), norėjo, kad aš atsakyčiau į visus klausimus, glūdinčius Maxo Weberio sociologijoje (*Religion*, 12, 1982, p. 86–88). Tačiau šis tyrinėjimas sąmoningai neliečia Weberio paradigmos.

vertus, antropologijai yra būdinga tai, kad dėmesys visumai čia yra neatsiejamas nuo atidumo detalei, kiekvienai smulkmenai. Kaip tik todėl buvo pasirinkta monografinė studija, leidžianti nuodugniai įsigilinti į palyginti siauras sistemas, skrupulingai vengiant nereikalingų intarpų bei spėliojimų, nepasikliaujant išbaigtomis idėjomis, perdėm parankiu žodynu, apytikrėmis reziumė, lakiais išsisakymais. Beje, akivaizdu, kad idėjų istorija yra itin palanki dirva tokio pobūdžio tendencijoms, be jų nelengva išsiversti, tad esama realaus pavojaus, kad autoriaus nuostatos, gavusios viršų, užtemdys problemas. Todėl į pagalbą, kaip tai monografijoje dažniausiai praktikuojama, bus pasitelkiami ir kitokio pobūdžio tekstai – ar turėtume omeny jau minėto veikalo skyrių, skirtą B. Mandeville'io *Pasakėčiai apie bites*, ar pažodinę Adamo Smitho pastraipos apie darbą kaip vertę analizę. Suprantama, ne visais atvejais tai įmanoma ar pakankama, tad tenka ieškoti kompromiso. Iš tikrųjų nebus apsieita be reziumuojančių apžvalgų, tačiau bus stengiamasi griežtai laikytis reikiamos formos. Bėglus skaitytojo žvilgsnis pastebės tik dalį šių atsargumo priemonių. Atidaus skaitytojo ar tyrinėtojo akis tikrai už jų užklius. Vienaip ar kitaip svarbu, kad skaitytojas suprastų, kodėl jam siūlomas tik šiek tiek išlygintas kelias ir kodėl dažniausiai reikia vengti patogiausių kelių, kurių jis galbūt tikisi.

Man belieka trumpai aptarti keturias pirmąsias knygos studijas. Skaitytojas be jokios abejonės būtų teisus, pageidaudamas tinkamesnės jų formos. Prieš jį – serija atskirų, įvairiu laiku parašytų apybraižų, kurių kiekviena pirminiu variantu turėjo pakankamai nuodugniai, taigi atskirai paimta, nušviesti svarstomą problemą, tad suprantama, kodėl čia esama pasikartojimų, ypač liečiančių pamatines nuostatas. Nors apybraižų pavadinimai buvo performuluoti ir praplėsti taip, kad geriau išryškėtų kiekvienos jų vieta visumoje, tačiau tekstų stengtasi nekeisti (išskyrus išnašose nurodytas vietas). Ir ne tik stokojant gebėjimo

viską perdaryti kitaip, bet ir iš principo. Kiekvienas tekstas iš tikrųjų yra ilgo triūso kondensatas; visuma – tai atliktų tyrimų ekstraktas arba jų verbalizavimo procesas, atkuriantis tuos aspektus, už kuriuos autorius prisiima atsakomybę. Net ir pasikartojimai nėra, ko gera, beprasmiški: neįprastesnės koncepcijos ir apibrėžimai yra primenami kaskart, kai tik tenka jais pasiremti.

Dabar, kalbėdami iš esmės, pažvelkime, kokią vietą šios apybraižos užima bendrų tyrimo tikslų atžvilgiu. Nuo pat darbo pradžios aš stengiausi išmėginti pasirinktąjį metodą, taikydamas jį keliais aspektais įvairiomis kryptimis. Pirmiausia buvo svarbu apsibrėžti bendrus rėmus – t.y. lyginamąjį antropologinį požiūrį į modernybę, išryškinant individualistinės ideologijos hierarchiškumą. Tam, kaip jau minėta, pašvęstas VII skyrius. Po to išryškėjo pirmoji, chronologinė, tyrimo ašis: reikėjo istoriškai pasekti moderniosios ideologijos *genezę* ir jos plėtotę. Šiai temai skirtos trys studijos, dvi jų pateiktos šioje knygoje. Jos liečia įvairius istorinius laikotarpius (nors esama ir chronologinių sutapimų), o labiausiai – įvairius ideologijos aspektus. Vienoje jų tyrinėjama pirmųjų amžių Bažnyčia, nevengiant gretinimų su Reformacija; čia parodoma, kaip individas krikščionis, iš pradžių toks svetimas pasauliui, vis giliau ir giliau į jį įtraukiamas; tai pirmas knygos skyrius. Antroji studija atskleidžia individualizmo stiprėjimą, kai, pradedant XIII amžiumi, vis labiau išsiskyrė *politikos* kategorija ir gimė valstybės institucija. Tai antras knygos skyrius. (Beje, ši studija parašyta anksčiausiai, dėl to klausimas čia svarstomas perdėm bendrais bruožais ir, palyginus su vėlesniais darbais, kiek senoviškai.) Pagaliau trečiojoje studijoje pabandyta pasekti, kaip, pradedant XVII amžiumi, įsitvirtino *ekonomikos* kategorija, kuri, sąveikaudama su religija ir politika, su Bažnyčia ir valstybe, savo ruožtu brandino individualizmą. Šis darbas virto knyga (*Genèse et Epanouissement de l'idéologie économique, HAE, I*), tad nėra čia pateikiamas. Šie trys naujosios ideologijos gimimo aspektai, nors ir neaprėpdami visos klausimo problematikos, vis dėlto yra labai svarbūs.

Antroji tyrimų ašis – Europos nacionalinių kultūrų lyginimas – buvo pasirinkta nuo pat pradžių. Iš tikrųjų kalbų ir tautų įvairovė lemia, kad modernioji ideologija yra „įvelkama" į labai skirtingus apvalkalus, tiksliau sakant – ji reiškiasi labai įvairiomis, tas kalbas ir tautas daugiau ar mažiau atitinkančiomis subkultūros formomis [*sous-cultures*]. Jeigu į kiekvieną daugiau ar mažiau nacionalinę ideologiją pažvelgtume kaip į moderniosios ideologijos variantą, rastųsi galimybė, bent jau pradžiai, imtis sistemingo šių variantų – tarkime, prancūziškojo, vokiškojo, angliškojo – lyginimo, kuris leistų juos, iki tol vienas kitam reliatyviai neskaidrius, iš tikrųjų suprasti. Praktiškai buvo dirbama, vokiškąjį variantą lyginant – daugiau ar mažiau tiesiogiai – su prancūziškuoju. Čia įdėtas tik vienas straipsnis – „*Volk* ir tauta J.G. Herderio ir J.G. Fichte's teorijose" (III skyr.). Jis yra gana glaustas, tačiau vokiečių idealizmo socialinėje filosofijoje šiai temai be išlygų teko centrinė vieta, be to, kalbama apie tarpsnį, kuris buvo svarbus, formuojantis moderniajai tautos idėjai. Tiesą sakant, aiškinantis klausimą bendroje plotmėje, jau gerokai pažengta, bet aš vis dėlto viliuosi turįs kai ką pridurti, tad negalėjau susilaikyti, nepabandęs pritaikyti bendras originalias nuostatas hitlerizmui (IV skyr.).

Lieka trečioji tyrimų ašis, arba veikiau trečioji perspektyva, didžia dalimi nulemta dviejų pirmųjų. Kas nutinka moderniajai ideologijai po to, kai ji įsitvirtina? Ar lyginamasis požiūris į ideologiją padeda nušviesti problemas, kurias iškėlė dviejų paskutinių jos amžių politinė istorija, pirmiausia – paaiškinti totalitarizmą, traktuojant jį kaip šiuolaikinės visuomenės ligą? IV skyrius – tai indėlis į nacionalsocializmo tyrinėjimus. Šis skyrius įsikomponuoja, viena vertus, į bendrąją arba interkultūrinę šiuolaikinio pasaulio problematiką ir, kita vertus, į vokiečių ideologijos, savaip atliepusios istorinę krizę, problematiką. Čia analizuojamas antisemitinis rasizmas, bandant išsiaiškinti, kokią vietą jis užima reprezentacijų, kurias pats Adolfas Hitleris knygoje *Mein Kampf* pateikė kaip tariamai savas, visumoje.

Šį, ypatingai skausmingą, totalitarizmo aspektą norėčiau papildyti trumpa diskusija. Vincent'as Descombes'as savo plačios apimties straipsnyje, kuris didžia dalimi skirtas labai geranoriškam ir įžvalgiam knygos *HAE, I* aptarimui, užsiminė apie Durkheimo bei Mausso sociologijos ir totalitarizmo sąsajas[16]. Jis iškėlė klausimą, koks yra santykis tarp Durkheimo bei jo šalininkų holizmo ir totalitarizmo. Esą argi Durkheimas, 1912 m. karštai linkėdamas mūsų visuomenėms „kūrybinio pakilimo valandų", neidealizavęs, pats to nežinodamas, būsimo nacizmo, o Maussas argi neprisipažino esąs suglumęs dėl to, kas nutiko (*op. cit.*, p. 1023–1026)? Negana to, Descombes'as, rodos, galiausiai nori įteigti, esą aš savo ruožtu bandąs atkartoti „bloga žadančią" Durkheimo avantiūrą, "Durkheimo mokyklos katastrofą", kuri ją ištiko totalitarizmo akivaizdoje. Tačiau manasis totalitarizmo, kaip prieštaringo reiškinio, apibrėžimas, kurį kritikas cituoja (p. 1026), yra labai nutolęs nuo įprastinio požiūrio, jog totalitarizmas – tai paprastas grįžimas prie pirmykščio ar viduramžiško bendrumo; beje, Maussas tokiam požiūriui savo ruožtu prieštaravo. Rodos, čia esama nesusipratimo. Aš tiesiai esu nurodęs, jog vienu apibrėžtu ir esminiu aspektu mano požiūris prasilenkia su Durkheimo teiginiais. Pačioje HH pradžioje, išskirdamas dvi žodžio *individas* prasmes – atskiras empirinis žmogus ir žmogus kaip vertės subjektas[17], – išnašoje (3a) kaip pavyzdį nurodžiau vieną paties Mausso pastraipą, kurioje jis kalba apie tokios skirties būtinumą. Taigi, jei šis skirtumas pripažįstamas, įtartino neaiškumo, kurį Descombes'as prikiša diurkheimininkams, nebelieka. Šiuo atžvilgiu kritikas nebuvo pakankamai apdairus. Tiesa, nors Durkheimas individualizmą traktavo kaip socialinę vertę[18], tačiau šis terminas jo žodyne neįgavo reikiamo svorio, savo teorijoje jis nepakankamai pabrėžė tikrąjį atotrūkį,

16 Šią studiją paskelbė *Critique*, 366, 1977, lapkritis, p. 998–1027 tokiu gana netikėtu pavadinimu: „Pour elle un Français doit mourir" („Už ją prancūzas privalo padėti savo galvą").

17 Žr. *individas* žodynėlyje knygos gale.

18 Žr. Steven Lukes, *Émile Durkheim*, Penguin Books, 1973, p. 338 *tt*.

kuris, šiai vertei įsigalėjus, atsirado tarp moderniųjų ir visų kitų žmonių[19], užtat jis ir galėjo sau leisti vienoje *Elementarių formų** pastraipoje, kurią turi omenyje Descombes'as, vaizduoti moderniųjų laikų žmonių bendruomeninį „pakilimą", tarsi kalbėtų apie Australijos gentis.

Negana to, kad kalbėta apie dvi skirtingas „individo" prasmes, bet ir bandyta tuo pagrįsti individualizmo ir holizmo nesuderinamumą (*HH*, § 3): šiuo požiūriu, bet koks tariamas grįžimas prie holizmo, turint omeny moderniąją naciją, – tai sumanymas, grindžiamas melu ir prievarta, o nacizmas primena maskaradą. Individualizmas yra pamatinė moderniųjų visuomenių vertė. Hitleris nuo jos atitrūko ne labiau nei kiti, ir jį liečiančioje esė mėginama aiškiai parodyti, kad rasistinė antisemitizmo racionalizacija iš esmės remiasi giliai slypinčiu individualizmu.

Iš tiesų, turint omeny, kad individualizmas yra, viena vertus, visagalis, o kita vertus, jį nuolat neišvengiamai persekioja jo paties priešybė, galima sakyti, kad totalitarizmas – tai dramatiška kažko, kas vis iš naujo randasi šiuolaikiniame pasaulyje, išraiška.

Tai gana miglotas pasakymas, tačiau kalbant bendru aspektu, sunku tiksliau pasakyti. Vis dėlto dabartinėje tyrinėjimų stadijoje kaip niekad ryškiai šių laikų ideologijoje atsiveria minėtas individualizmo ir jo priešybės sambūvis. Taigi nors modernybei yra būdinga individualistinė idėjų ir verčių konfigūracija, ši ištisai jos neapima.

Iš kur šiuolaikinėje ideologijoje bei, plačiau imant, visuomenėje randasi neindividualistinio pobūdžio elementų, aspektų ar veiksnių? Jie pirmiausia sietini su tuo, kad visuomenėje visada esti „atgyvenų" ar iš ankstesnių laikų užsilikusių ir daugiau ar

19 Tai tas pats nuotolis, kuris, mūsų požiūriu, išryškėjo, pereinant nuo Mausso teorijos prie Polanyi.

* Kalbama apie Durkheimo veikalą *Elementarios religinio gyvenimo formos. Toteminė sistema Australijoje. (Vertėjos pastaba.)*

mažiau paplitusių elementų, kaip, pavyzdžiui, šeima. Kita vertus, pats individualistinių verčių įsigalėjimas davė postūmį sudėtingai dialektikai, nulėmusiai, kad įvairiose sferose – kai kuriose nuo XVIII amžiaus pabaigos ir XIX amžiaus pradžios – susiklostė tokios verčių kombinacijos, kuriose individualistiniai elementai labai subtiliai sumišę su savo priešybėmis[20].

Tai palyginti paprastas dalykas, kuriam daugiausia aiškumo suteikė Polanyi, išanalizavęs ekonominę bei socialinę sferas, kur individualistinio principo pritaikymas, „liberalizmas", privertė griebtis socialinės apsaugos priemonių ir galiausiai privedė prie to, ką galima pavadinti šiuolaikiniu „postliberalizmu".

Kur kas sudėtingesnis, labai reikšmingas, bet iki šiol vos apčiuoptas procesas vyksta kultūrų sferoje; šio proceso išdava – kultūrų sąveika. Vyraujančios kultūros individualistinės idėjos bei vertės sklinda po pasaulį, patirdamos lokalias modifikacijas arba skatindamos naujų formų radimąsi. Tačiau iki šiol nebuvo pastebėta, kad tos modifikuotos ar naujos formos gali grįžti į vyraujančią kultūrą ir funkcionuoti joje kaip teisėti modernūs elementai. Taigi modernybės „įkultūrinimas" kiekvienoje atskiroje kultūroje vyksta, palikdamas ilgalaikes nuosėdas pačioje universalios modernybės tėvonijoje. Negana to, kartais šis procesas yra kumuliuojantis, nes, vykstant tolesnei asimiliacijai, tos nuosėdos savo ruožtu gali pakisti.

Nereikėtų įsivaizduoti, kad vykstant tokioms adaptacijoms modernioji ideologija prasiskiedžia ar susilpnėja. Keisčiausia ir įdomiausia yra tai, jog, priešingai, heterogeniškų elementų susijungimas, kai individualizmas absorbuoja sau svetimus, daugiau ar mažiau priešingus elementus, lemia, kad atitinkamų reprezentacijų ideologinė galia sustiprėja, išauga. Tai ir sudaro dirvą totalitarizmui, kuris yra nevalingas, nesąmoningas, hipertenziškas individualizmo ir holizmo junginys.

20 Apie šią ekonomikos idėjoms būdingą tendenciją esu užsiminęs veikalo *La Grande Transformation* pratarmės pabaigoje, *op. cit*.

Leidau sau šį nukrypimą, turėdamas omenyje trumpą studiją apie Hitlerį ir sykiu norėdamas padaryti išvadą. Šiuolaikinis ideologinis pasaulis yra išaustas iš sąsajų, susidariusių, ėmus sąveikauti – mažų mažiausiai nuo XVIII amžiaus pabaigos – kultūroms, jis radosi iš individualizmo ir jo priešybės „veiksmų ir atoveiksmių". Čia ne vieta plėtoti šį požiūrį, tai daryti būtų per anksti, nes tasai požiūris – tik bendra iki šiol tebesitęsiančių tyrimų išdava arba, tiksliau tariant, jo sklaidos perspektyva, atverianti kaskart naujas tyrinėjimo erdves. Pasukus šiuo keliu, neretai pasitaiko nukrypti nuo išeities taško ar net susidurti su nelengvomis žodyno kliūtimis, tarsi būtų reikalaujama išpirkos už nueitą kelią. Pirmiausia buvo svarbu išskirti, kas būdinga modernybei, nustatant, kuo būtent ji skiriasi ir ką bendra turi su tuo, kas buvo būdinga anksčiau, ir aprašyti to ypatumo, kurį mes čia pavadinome individualizmu, genezę. Šiame tyrimo etape stengtasi kuo plačiau atskleisti individualizmo ir modernybės tapatumą. Pastaruoju metu ima ryškėti vienas labai svarus faktas, kad šiuolaikiniame pasaulyje, – net ir „pažangiojoje", „išsivysčiusioje" ar *par excellence* „moderniojoje" jo dalyje, dargi turint omenyje vien jos idėjų ir verčių sistemą, vien jos ideologiją, – esama kažko, kas pagal minėtą apibrėžimą nėra specifiškai modernu. Negana to, mes parodysime, kad daugybė idėjų bei verčių, kurios laikytos labiausiai moderniomis, iš tikrųjų yra istorijos išdava ir kad istorijoje modernumas ir nemodernumas ar, tiksliau tariant, individualistinės idėjos ir vertės bei šių priešybės labai glaudžiai susipynė[21].

Taigi būtų galima kalbėti apie šiuolaikinio pasaulio „postmoderniškumą", tačiau vis dėlto svarbiausias uždavinys yra išanalizuoti šias daugiau ar mažiau hibridines reprezentacijas, konkrečiai atsekti sąveikas, lėmusias jų radimąsi, numatyti jų likimą, trumpai tariant, būtina ištirti dviejų pastarųjų šimtmečių ideologijos istoriją kultūrų sąveikos aspektu.

[21] Žr. „Identités collectives et idéologie universaliste; leur interaction de fait", *Critique*, Nr. 456, 1985, gegužė, p. 506–518.

I

Modernioji ideologija

1

Genezė, I

Nuo individo ekstrapasauliečio prie individo pasauliečio*+

Šią studiją sudaro dvi dalys. Pagrindinė dalis skirta pirmiesiems krikščionybės amžiams. Čia apžvelgiami pradiniai sklaidos etapai. Priede, aptariančiame Jeano Calvino koncepciją, bandoma atskleisti, kuo galiausiai šis procesas baigėsi**.

Krikščioniškieji individualizmo pradmenys

Pastaraisiais dešimtmečiais ne vienas tyrinėtojas priėjo prie išvados, kad modernusis individualizmas – išskirtinis reiškinys civilizacijų istorijoje. Tačiau kadangi pati individo idėja yra ne

* Ši studija, pavadinta „La genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines", pasirodė žurnale *Le Debat*, 15, 1981, rugsėjis–spalis (anglų k.: *Religion, 12,* 1982, p. 1–27, žr. diskusiją *ibid.*, p. 83–91).

+ Autorius pavadinime bei tekste vartoja terminus *individu-hors-du-monde* ir *individu-dans-le-monde*, kuriems sunku surasti tinkamą lietuvišką formą; sąvokos „individas" dvejopos prasmės priešpriešai išreikšti lietuviškame tekste pasirinkti kitoje vietoje autoriaus pavartoti aiškinamieji terminai „individas ekstrapasaulietis" ir „individas pasaulietis" (*Vertėjos pastaba).*

** Pirmoji dalis – tai prancūziška Deneke Lecture versija, įteikta ledi Margaret Hall Oksforde 1980 m. gegužę (žr. ankstesnį tekstą *Annuaire de l'École pratique des hautes*

tik fundamentali, bet ir idiosinkraziška, labai svarbu, kad ji derintųsi su savo pirminėmis apraiškomis. Kai kurių autorių – pirmiausia iš tų kraštų, kur stipri nominalizmo tradicija – įsitikinimu, ši idėja gyvavusi visada. Pasak kitų, ji radosi drauge su Renesansu arba su buržuazijos iškilimu. Dažniausiai, be abejo, laikomasi tradicinio požiūrio, kad šios idėjos šaknys glūdi klasikiniame bei judėjų krikščionių pavelde, nors dėl įtakos nuomonės skiriasi. Kai kurie klasikinio palikimo tyrinėtojai mano, esą „rišlaus diskurso" išradimas Graikijoje byloja, kad žmonės ėmė suvokti esą individai: neaiškaus mąstymo miglos po Atėnų saule išsisklaidė, mitas perleido ginklus protui, ir šis įvykis paženklino tikrąją istorijos pradžią. Šiame teiginyje neabejotinai esama tiesos, tačiau jis perdėm siauras, toks siauras, kad nūdienos pasaulyje skamba provincialiai. Mažų mažiausia jis prašosi patikslinamas. Pradžią padarė sociologas, iškeldamas labiau religijos, nei filosofijos vaidmenį, nes religija daro poveikį visai visuomenei ir tiesiogiai neatsiejama nuo veiklos. Tai buvo M. Weberis.

Negvildensime, kokios buvo šio žingsnio priežastys ir pasekmės, o tik panagrinėsime idėjų bei verčių konfigūracijas, ideologinius tinklus, mėgindami įžvelgti, kokie pamatiniai santykiai juos palaiko. Savo tezę galėčiau suformuluoti maždaug taip: moderniojo individualizmo apraiškų būta tarp pirmųjų krikščionių bei juos supančiame pasaulyje, tačiau tai nebuvo tiksliai toks, mums įprastas, individualizmas. Iš tikrųjų ankstyvąją ir naująją individualizmo formas atskyrė tokios gilios ir sudėtingos permainos, jog tam, kad šios iki galo įvyktų, prireikė ne mažiau septyniolikos krikščionybės istorijos amžių, pagaliau gal jos

---

études, 6-e section, 1973–1974). Pagrindinę tezę paskatino suformuluoti kolokviumas apie *Dedalą* pirmame tūkstantmetyje iki Kr., tad esu labai dėkingas jos dalyviams, pirmiausia Arnaldo Momigliano, Sally Humphreys ir Peteriui Brownui, už jų kritiką ir sugestyvias mintis (apie tai, kaip pirmą kartą buvo iškelta hipotezė, kurią kritikai paskatino patikslinti ir praplėsti, žr. *Daedalus*, 1975, pavasaris).
Priedas apie Calviną buvo parengtas seminarui „La catégorie de personne" (Oxford: Wolfson College, 1980, gegužė).

tebevyksta ir mūsų dienomis. Religija buvo svarbiausias veiksnys, iš pradžių nulėmęs formos visuotinumą, o vėliau – jos kaitą. Kalbant apie naująjį individualizmą apsibrėžtuose laiko rėmuose, reikėtų turėti omenyje dvejopą, sakytume, jo genezę: individualizmas susiformavo ir iškilo vienokiu pavidalu, po to lėtai transformavosi ir tapo kitokiu. Šios esė rėmuose esu priverstas tenkintis, apibūdindamas individualizmo ištakas bei aptardamas keletą pradinių jo raidos etapų. Tikiuosi, jog bus atleista, kad tenka kalbėti glaustai ir abstrakčiai.

Norint į mūsų kultūrą pažvelgti kaip į vientisą ir savitą reiškinį, būtina pasirinkti tokią perspektyvą, kuri išryškintų jos skirtingumą nuo kitų kultūrų. Tik šitaip įmanoma įsisąmoninti tai, į ką paprastai nekreipiama dėmesio: natūralų ir neišreikštą mūsų kasdienio diskurso pamatą. Antai, kalbėdami apie „individą", mes pažymime sykiu du dalykus: už mūsų esantį objektą ir tam tikrą vertę. Lyginimas mus įpareigoja šiuos du aspektus analitiškai išskirti: viena vertus, turimas omenyje kalbantis, mąstantis ir valingas *empirinis* subjektas, t.y. individualus žmonių giminės atstovas, su kuriuo susiduriama kiekvienoje visuomenėje, ir, kita vertus, nepriklausoma, savarankiška – vadinasi, iš esmės nesociali – *dorovinė* esybė, kuri yra aukščiausių mūsų verčių subjektas ir kuri figūruoja pirmiausia mūsų moderniojoje žmogaus ir visuomenės ideologijoje. Šiuo požiūriu, esti dvejopos visuomenės. Tuo atveju, kai Individas yra tapęs aukščiausia verte, aš kalbu apie *individualizmą;* priešingu atveju, kai verte laikoma visuomenė kaip visuma, aš kalbu apie *holizmą.*

Kalbant apskritai, individualizmo kilmės problema reikalauja išsiaiškinti, kokiu būdu iš bendro holistinių visuomenių tipo galėjo išsirutulioti naujas tipas, iš esmės prieštaraujantis įprastai visuomenės sampratai. Kokiu būdu šis perėjimas tapo įmanomas, kaip galima suprasti perėjimą, kai kalbama apie du priešingus pasaulius, dvi nesutaikomas ideologijas?

Palyginimas su Indija leidžia daryti vieną prielaidą. Daugiau nei prieš du tūkstantmečius indų visuomenei buvo būdingi du

saviti bruožai: visuomenė reikalauja, kad visi jos nariai tiesiogiai priklausytų vieni nuo kitų, primesdama individui, kaip mes jį suprantame, prievartinius santykius, tačiau, antra vertus, pasaulio atsižadėjimo institucija suteikia nepriklausomybę kiekvienam, pasirinkusiam tokį kelią[1]. Atsitiko taip, kad būtent tasai pasaulio atsižadėjęs žmogus tapo atsakingas už visas Indijoje prigijusias religines naujoves. Maža to, senieji tekstai aiškiai parodo, kaip toji institucija radosi, ir tai nesunku suprasti: žmogus, kuris ieško aukščiausios tiesos, atsižada socialinio gyvenimo ir visų jį varžančių saitų, kad galėtų pasišvęsti savęs tobulinimui ir savo susikurtam likimui. Žvelgdamas į už jo esantį socialinį pasaulį, jis mato jį iš tolo, tarsi tai būtų kažkas netikra, o savęs atradimas jam reiškia išsigelbėjimą, tačiau ne krikščioniško išganymo prasme, o tuo, kad jis išsilaisvina iš tokio gyvenimo, kokį jis gyvena šiame pasaulyje, pančių.

Pasaulio atsižadėjusiam žmogui pakanka savęs, jis rūpinasi tik pats savimi. Jo mąstysena yra panaši į moderniojo individo mąstyseną, tačiau esama esminio skirtumo: mes gyvename socialiniame pasaulyje, jis gyvena už jo. Štai kodėl aš pavadinau pasaulio atsižadėjusį indą *individu-hors-du-monde*. Palyginimui galime sakyti, kad mes esame *individus-dans-le-monde*, individai pasauliečiai, ogi jis yra individas ekstrapasaulietis. Sąvoką *„individu-hors-du-monde"** aš labai dažnai vartosiu, tad norėčiau atkreipti dėmesį į tą keistą esybę ir jos savitą santykį su visuomene. Pasaulio atsižadėjęs žmogus gali gyventi kaip vienišas atsiskyrėlis arba jis gali prisijungti prie tokių pat, kaip ir jis, kolegų, kuriems vadovauja pasaulio atsižadėjęs mokytojas, reprezentuojantis ypatingą „išsilaisvinimo discipliną". Akivaizdu, jog lygindami su vakarietiškaisiais atsiskyrėliais arba budistų bei krikščionių vienuolynais, rasime daug panašumo. Pavyzdžiui, dvejopo tipo kongregacijos nepriklausomai viena nuo kitos išrado tai, ką mes vadiname mažoritariniais rinkimais.

[1] Žr. L. Dumont, „Le renoncement dans les religions de l'Inde" (1959), *HH*, app. B.
* Žr. aukščiau, išnaša *vertėjos pastaba*, p. 35.

Svarbiausias dalykas, mūsų požiūriu, yra bedugnė, kuri pasaulio atsižadėjusį žmogų skiria nuo socialinio pasaulio bei nuo žmogaus pasauliečio. Pirmiausia, išsilaisvinimo kelias atsiveria tik tam, kas atsižada pasaulio. *Laikymasis atokiai* [*distanciation*] nuo socialinio pasaulio yra individualaus dvasinio tobulėjimo sąlyga. Iš pasaulio atsižadėjimo tiesiogiai plaukia gyvenimo pasaulyje *reliatyvizavimas*. Tik vakarietis gali suklysti, manydamas, kad kai kurios atsižadėjusiųjų sektos bandė keisti socialinę tvarką. Sąveikavimas su socialiniu pasauliu čia įgavo kitokias formas. Pirmiausia, atsižadėjusysis priklauso nuo šio pasaulio, kad galėtų pragyventi, tad paprastai jis imasi mokyti žmogų pasaulietį. Žiūrint istoriškai, savita indiškoji dialektika pasirodė gana gyvybinga, tačiau mes čia į tai nesigilinsime. Įsidėmėkime tik pradinę situaciją, kuri budizmui ir dabar būdinga. Kad pasaulietis galėtų prisijungti prie kongregacijos, jis yra mokomas tik vienos reliatyvios dorovės: jis turi būti taurus santykiuose su vienuoliais ir vengti pernelyg gėdingų poelgių.

Ypač reikšminga, mūsų požiūriu, čia yra tai, kad indiškasis raidos variantas lengvai suvokiamas ir atrodo išties „natūralus". Vadinasi, galime daryti tokią prielaidą: jeigu individualizmui lemta rastis tradicinio, holistinio tipo visuomenėje, jis turėtų kilti iš priešpriešos visuomenei ir reikštis kaip jos papildas, kitaip tariant, skleistis individo ekstrapasauliečio forma. Ar galima manyti, kad tokiu pat būdu individualizmas prasidėjo ir Vakaruose? Būtent tai aš ir mėginsiu įrodyti; kad ir kaip skirtųsi reprezentacijų turinys, tas pats sociologinis tipas, su kuriuo susidūrėme Indijoje – individas ekstrapasaulietis – mūsų eros pradžioje nenuginčijamai reiškėsi krikščionybėje ir jos aplinkoje.

Dėl pamatinės žmogaus sampratos, gimusios iš Jėzaus Kristaus mokymo, abejonių nekyla: E. Troeltscho žodžiais tariant, žmogus – tai *individas, santykiaujantis su Dievu*, o tai mūsų terminais iš esmės reiškia individą ekstrapasaulietį. Prieš imdamasis plėtoti šį požiūrį, aš norėčiau stabtelėti prie bendresnio teiginio. Galima sutikti, kad helenistinis pasaulis, turint omeny

išsilavinusius žmones, buvo taip persiėmęs individo ekstrapasauliečio sampratos, kad krikščionybė galiausiai nebūtų šioje aplinkoje prigijusi, jeigu ji būtų pasiūliusi kitokio tipo individualizmą. Tai ganėtinai griežta tezė, iš pirmo žvilgsnio lyg ir prieštaraujanti tvirtai nusistovėjusioms koncepcijoms. Tačiau iš tikrųjų ji tik šiek tiek jas modifikuoja, leisdama geriau, negu paplitęs požiūris, sujungti draugėn gausybę išsklaidytų duomenų. Paprastai pripažįstama, kad perėjimas nuo Platono ir Aristotelio prie naujųjų helenizmo laikotarpio mokyklų liudija filosofinės minties šuoliškumą („*a great gap*")[2] – staigų individualizmo išnirimą. Juk Platonas ir Aristotelis *polį* traktavo kaip savaimingą reiškinį, ogi dabar individas laikomas subsistenciškų (*ibid.*, p. 125). Individas čia traktuojamas arba kaip faktas, arba – tai bendras epikūriečių, kinikų bei stoikų požiūris – kaip idealas. Žvelgiant mums rūpimu aspektu, yra aišku, jog helenistinė mąstysena iškart nusigręžė nuo socialinio pasaulio. Būtų galima pateikti daugybę citatų iš mano jau keliais sakiniais cituotos George'o H. Sabine'o *Politinės minties istorijos*, kurioje visos trys minėtos mokyklos yra laikomos skirtingais „pasaulio atsižadėjimo" variantais (p. 137). Šios mokyklos moko išminties ir skelbia, kad norint tapti išminčiumi, pirmiausia reikia atsižadėti pasaulio. Kritiška nuostata persmelkia visą laikotarpį įvairiausiomis formomis; ji išreiškia radikalią išminties ir pasaulio, išminčiaus ir neapsišvietusių žmonių, tampančių pasaulietiško gyvenimo aukomis, dichotomiją. Diogenas priešpriešina išminčių ir kvailius; Chrisipas teigia, jog išminčiaus siela po mirties gyvena ilgiau negu paprastų mirtingųjų sielos. Indijoje manyta, kad tiesa pasiekiama tik atsižadėjus pasaulio, Zenonas buvo įsitikinęs, kad vienintelis išminčius žino, kas yra gėris; net ir pačių išminčių pasaulietiški poelgiai negali būti geri, o tik geresni, negu kitų: prisitaikymas prie pasaulio siejamas su verčių *reliatyvizacija* ta pačia prasme, į kurią esu atkreipęs dėmesį, kalbėdamas apie Indiją.

[2] G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, London, 1963, 3-e ed., p. 143.

Stoicizmui nuo pat pradžių buvo būdinga prisitaikymo prie pasaulio nuostata, kuri viduriniajame ir vėlyvajame raidos etape palaipsniui stiprėjo. Tai veikiausiai ir sukėlė vėlesnių interpretatorių abejones dėl doktrinos ekstrapasaulietiškumo. Antai Romos stoikai pratins prie sunkios pasaulio naštos, o Seneką laikys sau artimu filosofu ne tik viduriniųjų amžių mąstytojai, bet ir Rousseau, perėmęs ne vieną Senekos mintį. Tačiau nesunku nustatyti, kas juos nuo pat pradžių skiria: pastarieji laikysis individo subsistenciškumo principo net ir tada, kai individas veikia pasaulyje. Ogi stoikas privalo išlikti atsiskyręs nuo pasaulio ir būti abejingas kančioms, net ir stengdamasis jas palengvinti. Antai Epiktetas sako: „Jis gali giliai dūsauti [sykiu su kenčiančiuoju], jeigu tik jo dejonė nekyla iš širdies"[3].

Šis gana keistas bruožas parodo, kad stoikas, net ir atsigręždamas į pasaulį – beje, tokiu būdu, kuris visiškai nebūdingas pasaulio atsižadėjusiam indui, – tik savotiškai prie jo prisitaiko: iš esmės jis save apibrėžia kaip svetimą pasauliui.

Kaip paaiškinti šio filosofinio individualizmo radimąsi? Individualizmas mums yra toks akivaizdus dalykas, kad ir šiuo atveju mes linkę jį traktuoti tiesiog kaip graikų *polių* suirimo bei pasaulio – graikų ir atėjūnų arba sumišusių barbarų – susivienijimo, valdant Aleksandrui, padarinį. Be jokios abejonės, tai buvo precedento neturėjęs istorinis įvykis, leidžiąs paaiškinti daugelį bruožų, tačiau, mano požiūriu, nepadedąs suprasti individo, kaip vertės, išnirimo, susikūrimo *ex nihilo*. Pravartu į tai pažvelgti pirmiausia pačios filosofijos požiūriu. Juk helenizmo filosofai ne tik turėjo progą pasinaudoti ikisokratikų idėjomis, jie buvo ne tik sofistų bei kitų filosofinių srovių, rodos, tvinte užtvindžiusių klasikinį laikotarpį, paveldėtojai, – individualizmą skatino pati

[3] Šią mintį cituoja Edwynas Bevanas, *Stoïciens et Sceptiques*, Paris, 1927, p. 63, versta iš anglų kalbos. Jis čia įžvelgia panašumą su indiškuoju pasaulio atsižadėjimu. Pateikdamas ilgą citatą iš Bhagavadgitos, jis nori parodyti, jog esama atitikimo su stoicizmo maksimomis, liečiančiomis pasaulio atsižadėjimą (*ibid.*, p. 75–79). Iš tikrųjų pasaulio atsižadėjimo nuostatos indiškajame tekste jau laikomasi. Žr. „Le renoncement...", *loc. cit.*, section 4.

filosofinė veikla, racionalaus tyrinėjimo patirtis, kurią mąstytojai kaupė iš kartos į kartą, nes protas, būdamas iš principo universalus, praktiškai veikia per konkretų asmenį, kuris užsiima protiniu darbu, įgavusiu, bent jau netiesiogiai, ypatingą rangą. Platonas ir Aristotelis jau po Sokrato aiškiai pripažino, kad žmogus iš esmės yra visuomeninė būtybė. Jų helenistiškųjų įpėdinių nuopelnas buvo tas, kad šie kaip aukščiausią idealą iškėlė nuo socialinio gyvenimo atitrūkusį išminčių. Jei ir būta idėjų giminystės, įvairiausi politiniai pokyčiai, visuotinės Imperijos gimimas, akstinęs visose valdose palaikyti kuo glaudesnius ryšius, neabejotinai skatino tų idėjų kaitą. Reikia pabrėžti, jog nors ir nesama pakankamai duomenų, leidžiančių teigti, kad šioje aplinkoje indiškasis pasaulio atsižadėjimo tipas turėjo tiesioginės ar netiesioginės įtakos, negalima *a priori* to atmesti.

Jeigu reikėtų pavyzdžio, liudijančio, kad pasaulio atsižadėjimo mentalitetas iš tikrųjų buvo užvaldęs Jėzaus Kristaus laikais gyvenusius apsišvietusius žmones, būtų galima prisiminti vieno žydo, Filono Aleksandriečio, asmenybę. Filonas būsimiems krikščionių apologetams parodė, kaip religinį pranešimą pritaikyti apsišvietusiai pagonių visuomenei. Jis aistringai kalbėjo apie savo karštą prielankumą kontempliatyviam atsiskyrėlio gyvenimui, į kurį degte degąs noru sugrįžti ir kurį nutraukęs, tik trokšdamas tarnauti bendruomenei politikos sferoje – ką jis, beje, itin sėkmingai darė. E.R. Goodenough'as taikliai pastebėjo, kaip, viena vertus, šių dviejų gyvenimo būdų, bei, kita vertus, žydų tikėjimo ir pagoniškos filosofijos hierarchija atsispindi iš esmės dvejopo pobūdžio Filono pažiūrose: kartais jos – egzoterinės ir apologetiškos, o kartais – ezoterinės ir hebrajiškos[4].

Grįždamas prie krikščionybės, turiu pirmiausia pasakyti, jog pagrindinis mano gidas čia bus Bažnyčios istorikas bei sociologas Ernstas Troeltschas. Savo didžiulės apimties knygoje *Bažnyčios bei krikščioniškų grupių socialinės doktrinos*, kuri buvo paskelbta 1911 m. ir gali būti laikoma šedevru, Troeltschas jau yra

[4] E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judae*, New Haven, 1940.

pateikęs palyginti vientisą požiūrį į, jo žodžiais tariant, „visuotinę krikščionių Bažnyčios istoriją" (p. VIII)[5]. Nors Troeltscho tekstą pravartu būtų kai kuriais aspektais papildyti ar patikslinti, mano pastangos iš esmės yra bandymas, pasitelkus neseniai aptartą lyginamąjį metodą, pasiūlyti dar vieningesnį ir paprastesnį visumos suvokimą, net jei šiuo momentu mes susitelksime tik ties viena šios visumos dalimi[6].

Kadangi medžiaga pakankamai gerai žinoma, aš suprastindamas išskirsiu keletą svarstytinų bruožų. Pagal Jėzaus Kristaus, o vėliau – Pauliaus mokymą, krikščionis yra „individas, santykiaujantis su Dievu". Vadinasi, sako Troeltschas, krikščionio santykiui su Dievu būdingas „absoliutus individualizmas ir absoliutus universalizmas". Santykis su Dievu kaip su Tėvu individualiai sielai suteikia amžiną vertę, sykiu iš šio santykio randasi žmogiškoji brolybė: krikščionys susijungia Kristuje, jie yra jo vaikai. Šis nepaprastas teiginys „veikia" ir toje plotmėje, kuri transcenduoja žmogaus bei socialinių institutų pasaulį, nes pastarieji juk taip pat kyla iš Dievo. Tuo pat metu begalinė individo vertė yra pasaulio, tokio, koks jis yra, sumenkinimas, nuvertinimas: dualizmas, kaip atspirties taškas, sukeliantis neišvengiamą įtampą – tai konstitutyviniai krikščionybės elementai, išliekantys per visą jos istoriją.

Šioje vietoje stabtelėkime. Moderniajam žmogui toji įtampa tarp tiesos ir tikrovės atrodo visiškai nepriimtinas dalykas, jis

[5] E. Troeltsch, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen», *Gesammelte Schriften*, t. I, Tübingen, 1922; Aalen, 1965. Vertimas į anglų kalbą: *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Harper Torchbooks, 1960, 2 t. (Vertime, kuris yra lengviau prieinamas, palikta Troeltscho išnašų numeracija, tačiau ji ne visada patikima.) Šiame tekste puslapiai nurodomi taip, kaip jie nurodyti minėtame veikale, išskyrus nesutapimus.

[6] Mūsų teiginiai nedaug nutolę nuo bendrosios Troeltscho knygos prasmės. Antai įžvalgus sociologas Benjaminas Nelsonas, pabrėžęs, kad ne tik Troeltscho, bet ir iškiliausių XIX ir XX amžiaus vokiečių mąstytojų, pradedant Hegeliu, dėmesį pirmiausia patraukė „pirmykštės krikščionybės institucionalizavimas", šią problemą išsakė dar ir kitais žodžiais: „Kaip iš ultrapasaulietinės sektos radosi Romos bažnyčia?". („Weber, Troeltsch, Jellinek as comparative historical sociologists", *Sociological Analysis*, 36/3, 1975, p. 229–240; plg. p. 232).

negali jos pripažinti. Mes kartkartėmis užsimename apie „pasaulio keitimą", ir jau iš pirmųjų Hegelio raštų yra aišku, kad jis linkęs matyti Jėzų Kristų skelbiantį karą pasauliui, tokiam, koks jis yra. Tačiau žvelgdami retrospektyviai mes matome, kad jei Jėzaus Kristaus, kaip žmogaus, veikla būtų buvusi tokio pobūdžio, rezultatas būtų buvęs menkas palyginti su tuo, ką amžių tėkmėje atnešė jo mokymas. Sulaukęs brandaus amžiaus, Hegelis atgailavo jaunystėje buvęs perdėm nekantrus, be išlygų pasikliaudamas krikščioniškojo subjektyvizmo, t.y. krikščionybės prigimtyje glūdinčios įtampos, produktyvumu[7]. Iš tikrųjų, jeigu į tą įtampą žvelgiame lyginamuoju aspektu, „pasaulio keitimo" idėja atrodo tokia absurdiška, kad nesunkiai suprasime, jog ji galėjo iškilti tik civilizacijoje, kuri ilgą laiką beatodairiškai teigė absoliučią žadėtojo žmogaus gyvenimo ir jo faktiškojo gyvenimo atskirtį. Toji moderni beprotybė įsišaknijo vadinamojoje kryžiaus absurdo koncepcijoje. Pamenu, kaip Alexandre'as Koyré viename pokalbyje priešpriešino Jėzaus Kristaus beprotybę blaiviam Budos protui. Tačiau tarp jų esama ir bendrumo: abiem būdinga tai, kad ypatingas dėmesys individui siejasi su pasaulio nuvertinimu (*dé-valuation*) ar veikiau juo grindžiamas[8]. Abi religijos yra neabejotinai universalios ir dėl to misionieriškos, abi labai plačiai paplitusios ir ilgaamžės, atnešusios nusiraminimą nesuskaičiuojamai daugybei žmonių. Drįsčiau net daryti toli siekiančią prielaidą, kad būtent dėl to jos abi yra teisingos bent jau viena prasme: norint, kad žmogaus (ypač, jei kalbėsime apie universalistinio mentaliteto žmogų) gyvenimas būtų pakeliamas, svarbu išsaugoti vertes – jos turi likti nepasiekiamos ir netapti įvykiu.

[7] Žr. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, p. 221–230. Jaunystėje Hegelis buvo gana revoliucingai nusiteikęs ir karštai žavėjosi idealiu *poliu* (*ibid.*, p. 163–164, 297–302, 335). Apie brandaus amžiaus pažiūras žr. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, p. 10–11.

[8] Kitas dalykas, kad nuvertinimas vienu atveju yra reliatyvus, o kitu – gana radikalus. Aišku, jog tai, kad Edwardas Conze'as tarp „Buddhism (Mahayana) and Gnosis" įžvelgė labai mažai paralelių, lėmė giliai slypinti dvejopa individo ekstrapasauliečio prigimtis. (Žr. pirmiausia *Origini dello Gnosticismo* pabaigą ir paskutinę išnašą, Colloquio di Messina, 1966, balandžio 13–18, Leyde, 1967, p. 665 *tt.*).

Krikščionybėje nuo pat pradžių esama to, ko nepavyko platesniu mastu pasiekti jokiai indų religijai: tai Kristaus meilėje glūdinti ir per ją pasireiškianti brolybė, savo ruožtu lemianti visų lygybę, kuri, kaip primygtinai pabrėžia Troeltschas, „egzistuoja tik Dievo akivaizdoje". Kalbant sociologijos terminais, gal būtų priimtina tokia krikščionybės formulė: tai individo išsilaisvinimas per asmeninę transcendenciją ir individų ekstrapasauliečių susijungimas į bendruomenę, kuri, nors vaikšto ant žemės, tačiau širdimi yra danguje.

Troeltschas pabrėžia, jog vėliau išsirutuliojo keistas radikalizmo ir konservatizmo mišinys. Pravartu būtų į jį pažvelgti hierarchiniu požiūriu. Čia esama ištisos serijos panašaus pobūdžio priešpriešų – tarp šio ir anapusinio pasaulių, kūno ir sielos, Valstybės ir Bažnyčios, Senojo ir Naujojo Testamentų, – kurias Gerard'as Caspary vadina „Pauliaus poromis". Remiuosi analize, kuri pateikta neseniai pasirodžiusioje puikioje jo knygoje, skirtoje Origeno egzegezei[9]. Aišku, jog šių opozicijų poliai yra hierarchizuoti, nors iš pirmo žvilgsnio to ir nesimato. Kai Jėzus Kristus moko atiduoti, kas ciesoriaus, ciesoriui, o kas Dievo – Dievui, simetriškumas čia tik tariamas, nes juk būtent Dievo valia mes privalome paklusti teisėtiems ciesoriaus reikalavimams. Šitaip sukuriamas nuotolis, kuris tam tikra prasme yra didesnis, nei jis būtų, stačiai atmetus ciesoriaus reikalavimus. Pasaulietinė tvarka yra reliatyvizuojama, nes ji subordinuota absoliučioms vertėms. Ši dichotomija – sistemingа. Ekstrapasaulietiškasis individualizmas apima šio pasaulio galių pripažinimą ir paklusimą joms. Norėdamas tai pavaizduoti, nubrėžčiau du koncentrinius apskritimus, kurių didesnysis reikštų iš santykio su Dievu kylantį individualizmą, o mažesnysis – pasaulio būtinumų, pareigų ir pavaldinio prievolių pripažinimą, kitaip tariant, įsijungimą į pagonišką, po to – į krikščionišką visuomenę, kuri tebėra holistinė. Ši figūra, kur pradinė referencija, pamatinė apibrėžtis apglėbia pasaulietinį gyvenimą, kaip savo

[9] G. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley: University of California Press, 1979.

antitezę, o ekstrapasaulietiškasis individualizmas subordinuoja normalų socialinio gyvenimo holizmą, geba puikiai sutalpinti savyje visus paskesnius principinius pokyčius, kuriuos nurodė Troeltschas. Istorijoje atsitiks taip, kad aukščiausia vertė ims vis labiau spausti jos gniaužtuose esantį opozicinį pasaulietiškąjį elementą. Pasaulietinis gyvenimas atskirais etapais pasiduos ekstrapasaulietiškojo elemento užkratui, kol galiausiai pasaulio heterogeniškumas visiškai išnyks. Tuomet visas laukas taps vieningas, holizmas iš reprezentacijos dings, vyraus įsitikinimas, jog gyvenimas pasaulyje gali visiškai derėti su aukščiausia verte, o individas ekstrapasaulietis jau bus tapęs moderniu individu pasauliečiu. Šitaip pati istorija patvirtina, kokia didžiulė yra pradinės dispozicijos galia.

Norėčiau pridurti mažų mažiausiai vieną pastabą dėl ankstyvajai krikščionybei būdingo milenarizmo. Pirmieji krikščionys gyveno viltimi, jog būtinai sugrįš Mesijas ir įkurs Dievo karalystę. Šis tikėjimas greičiausiai buvo funkcionalus tuo, kad padėjo žmonėms susitaikyti, bent jau tuo metu, su nepatogiu krikščionišku tikėjimu, kuris jų faktinės padėties tiesiogiai nelietė. Tačiau pasitaiko, kad milenaristiniai sąjūdžiai, dažnai vadinami *cargo cults*, plūste užplūsta pasaulį ir mūsų dienomis, ypač susiklosčius sąlygoms, labai primenančioms tas, kurios vyravo romėnų valdomoje Palestinoje. Sociologiniu požiūriu, esminis skirtumas glūdi ekstrapasaulietinėje laikotarpio atmosferoje, o ypač ekstrapasaulietinėje krikščioniškos bendruomenės orientacijoje, kai ši jau yra aiškiai įveikusi ekstremistines tendencijas, nesvarbu, ar jas būtų skelbę maištingieji žydai, apokalipsių kūrėjai, gnostikai ar manichėjai. Žvelgiant šiuo aspektu, atrodo, jog ankstyvajai krikščionybei yra būdingas milenaristinio ir ekstrapasaulietiškojo elementų junginys, vyraujant pastarajam[10].

[10] Seras Edmundas Leachas atkreipė dėmesį į milenaristinį aspektą, tačiau gal kiek paskubom nusprendė, esą tai buvęs „griovimo" modelis. (E. Leach, „Melchisedech and the Emperor: Icons of subversion and orthodoxy", *Proceeding of the Royal Anthropological Institute for 1972*, London, 1973, p. 5–14.)

Kad ir kokia schematiška ir neišsami būtų ši apžvalga, tikiuosi, ji pakankamai išryškino mintį, kad pirmieji krikščionys galiausiai buvo artimesni pasaulio atsižadėjusiam indui, nei mums, įsitikinusiems, jog esame pasaulyje, kurį turime pritaikyti savo reikmėms. O juk iš tikrųjų, priešingai, mes patys – gal reikėtų sakyti „mes taip pat" – esame prie jo prisitaikę. Kitas tyrinėjimo tikslas kaip tik ir bus aptarti paeiliui keletą šio prisitaikymo etapų.

Kaip ekstrapasaulietiškas Pamokslo nuo kalno pranešimas galėjo paveikti gyvenimą pasaulyje? Institucijų lygmenyje santykį nustato Bažnyčia, kurią galima traktuoti kaip tam tikrą dieviškumo atramos tašką arba forpostą, sykiu turint omeny, kad ji skleidžiasi, susivienija ir nusistato savo valdas tik per ilgą laiką, etapais. Tačiau buvo reikalingas ir intelektinis įrankis, leidęs mąstyti apie žemiškąsias institucijas, remiantis ekstrapasaulietine tiesa. Troeltschas tvirtai įsitikinęs, kad pirmieji Bažnyčios Tėvai rėmėsi iš stoikų perimtu Prigimties įstatymu. Ką iš tikrųjų reiškė tasai pagonių „Dorovinės prigimties įstatymas"? Cituoju: „Kryptį mąstymui duoda Dievo idėja, Dievo, kuris yra universalios, dvasinės ir fizinės, Gamtos Įstatymas, viską vienodai valdantis, kuris, būdamas visuotinis pasaulio įstatymas, nustato gamtos tvarką, sukuria įvairias individo padėtis gamtoje ir visuomenėje, o žmogaus viduje tampa Dievą pažįstančio proto įstatymu, taigi yra vienyje su juo... Vadinasi, Prigimties įstatymas įsako, viena vertus, pasiduoti harmoningai gamtos tėkmei bei prisiimti vaidmenį, kuris kiekvienam žmogui skirtas socialinėje sistemoje, o, kita vertus, jis laiduoja vidinį žmogaus pakilimą virš viso to, lemia dorovinę bei religinę laisvę ir proto orumą, nes proto, kuris yra vienyje su Dievu, negali sudrumsti joks išorinis ar jaudinantis įvykis" (p. 52).

Galima būtų paprieštarauti Troeltschui dėl to, kad jis linkęs ypač pabrėžti sąsajas su stoicizmu, nors tokio pobūdžio koncepcijos tuo laikotarpiu buvo plačiai paplitusios, ir Filonas bei dviem šimtmečiais vėliau rašę apologetai taip pat ar gal net

labiau šiuo atžvilgiu remsis kitomis filosofinėmis mokyklomis. Į tai Troeltschas iš anksto atsakė, kad Dorovinės prigimties įstatymo koncepcija, iš kurios kildinamos visos teisinės normos bei socialiniai institutai, yra *Stojos* kūrinys[11], ir būtent ant etinio pamato Bažnyčia viduramžiais kurs savąją socialinę doktriną, kuri „moksliniu požiūriu, be abejo, buvo netobula ir miglota, tačiau praktikoje jai buvo lemta įgauti ypatingą kultūrinę bei socialinę reikšmę ir tapti tarsi savotiška Bažnyčios civilizacijos dogma" (p. 173). Pripažinus, kad ir stoicizmas, ir Bažnyčia turėjo sąsajų su ekstrapasaulietine koncepcija ir su pagrečiui išryškėjusia pasaulietinio gyvenimo reliatyvizacija, išties natūralu manyti, jog tai stoicizmo skolinys. Galiausiai Budos kreipimasis į žmogų pasaulietį pats savaime yra tos pačios prigimties: subjektyvus dorovingumas ir etika yra, viena vertus, pasaulietinio gyvenimo ir socialinių priesakų, kita vertus, tiesos bei absoliučių verčių artikuliacijos išraiška.

Stojos įkūrėjas trys šimtmečiai iki Kristaus suformulavo principą, kuriuo rėmėsi visa tolesnė mokyklos raida. Pagal Zenoną iš Kitijo – Edwyno Bevano požiūriu, šis buvęs veikiau pranašas, nei filosofas[12] – Gėris yra tai, kas daro žmogų nepriklausomą nuo visų išorinių sąlygų. Žmoguje glūdi tik Gėris. Valia yra individo orumo ir pilnatvės šaltinis. Jeigu jis savo valią suderina su tuo, kas jam skirta likimo, jis nepalūš, kad ir kokie išorinio pasaulio smūgiai jam tektų. Taigi, šiuo požiūriu, pasaulyje viešpatauja Dievas, t.y. Prigimties įstatymas arba protas – mat gamta žmoguje tampa protu; tokį vadovavimo principą Troeltschas vadina *absoliučiosios* Prigimties įstatymu. Maža to, nors išminčius yra abejingas išoriniams dalykams ir poelgiams, tačiau jis geba išskirti, kas daugiau ar mažiau atitinka prigimtį arba protą: kai kurie poelgiai yra rekomenduotini *reliatyviai*, t.y labiau nei kiti. Pasaulis yra reliatyvizuojamas pagal tai, koks jis turėtų būti,

[11] E. Troeltsch, „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Gessamm. Schriften*, t. IV (p. 166–191), p. 173–174.
[12] Žr. pst. 1, p. 36.

tačiau jam gali būti priskiriamos ir *reliatyvios vertės*. Šitaip gimė reliatyviosios Prigimties įstatymas, kuriuo taip plačiai naudosis Bažnyčia. Šiuos du Įstatymo lygmenis atitinka du žmonijos paveikslai, kurių vienas vaizduoja idealųjį jos būvį, o kitas – realųjį. Pirmasis yra prigimtinis būvis – jis pavaizduotas idealiajame Zenono *kosmopolyje* arba vėliau Jambuloso utopijoje[13], kurį krikščionys tapatins su žmogaus būviu iki Nuopuolio.

Kai dėl realiojo žmonijos būvio, nesunku pastebėti, jog esama tiesioginių sąsajų tarp Senekos, kuris manė, kad institucijos reikalingos, nes esti piktavalių žmonių, sykiu jos užkertančios kelią piktadarystėms, ir panašiai samprotavusių krikščionių. Pasak Troeltscho, ypač čia svarbus racionalumo aspektas – mat pasikliaujama žmogaus protu, kuris gali būti panaudotas realių institucijų atžvilgiu arba tam, kad jas pateisintų, atsižvelgdamas į esamą dorovės būklę, arba kad jas pasmerktų kaip prieštaraujančias prigimčiai, arba kad, remdamasis argumentais, jas sušvelnintų ar pataisytų.

Antai Origenas, prieštaraudamas Celsui, įrodinėjo, kad veikiantys įstatymai, kurie prieštarauja prigimties įstatymui, neverti vadintis įstatymais (Caspary, *op. cit.*, p. 130), o krikščionys tuo motyvavo savo atsisakymą garbinti imperatorių arba žudyti jo įsakymu.

Vienu aspektu Troeltscho knyga reikalauja *addendum*. Joje nepakankamai įvertintas vaidmuo, kuris helenizmo laikotarpiu ir vėliau teko šventai karaliaus valdžiai. Prigimtinį – tai reiškia „nerašytą", „gyvą" (*empsychos*) – įstatymą įkūnijo karalius. Tokio požiūrio aiškiai laikėsi ir Filonas, kalbėjęs apie „įkūnytuosius ir proto įstatymus", ir Bažnyčios Tėvai. Pasak Filono, „senovės išminčiai, patriarchai ir giminės tėvai savais gyvenimais liudija nerašytus įstatymus, kuriuos Mozė vėliau pavertė rašytiniais... Per juos įstatymas išsipildo ir tampa asmenišku" (Hirzel, žr. E. Troeltsch, *op. cit.*, pst. 69). Ir Klemensas Aleksandrietis rašė,

[13] J. Bidez, „La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens", *Bulletin de l'académie de Belgique*, Lettres, V serija, t. 18–19, p. 244 *tt*.

jog Mozė buvęs „įkvėptas įstatymo, karališkas žmogus"[14]. Tai labai svarbus bruožas, mes čia susiduriame su pirminiu, šventu suvereniteto tipu, dieviško karaliaus arba karališko kunigo tipu, ši reprezentacija labai paplitusi, ji buvo būdinga helenistiniam pasauliui, vėliau – Bizantijos imperijoje[15], ji žinoma ir mums.

Šiuolaikiniai tyrinėtojai pirmųjų Bažnyčios Tėvų socialines pažiūras bei nuostatas – liečiančias, pavyzdžiui, valstybę ir valdovą, vergiją, privačią nuosavybę – dažniausiai linkę analizuoti skyrium, laikydamiesi požiūrio, žvelgiančio į pasaulį iš vidaus. Tačiau, kaip prisimename, anie viską matė kitoje individo santykio su Dievu bei tą santykį lydinčio Bažnyčios vieningumo šviesoje, tad žvelgdami iš ekstrapasaulietinės pozicijos mes galime juos kur kas geriau suprasti. Atrodytų, kad galiausiai buvo prieita prie ambivalentiško santykio su pasaulietišku gyvenimu, nes pasaulis, per kurį krikščionis šiame gyvenime keliauja, yra sykiu ir išsigelbėjimo kliūtis, ir sąlyga. Tiksliau būtų visa tai traktuoti hierarchiškai, nes juk pasaulietinio gyvenimo tiesiogiai neatsisakoma, jis anaiptol neatmetamas, o tik reliatyvizuojamas vienybės su Dievu bei anapusinės palaimos, kuri yra žmogui skirta, atžvilgiu. Idealus orientavimasis į transcendentinį tikslą, tarsi pasiduodant magneto traukai, sukuria hierarchišką lauką, kuriame, reikia tikėtis, savo vietą turi kiekvienas pasaulietinis dalykas.

Pirmoji apčiuopiama tokios hierarchiškos reliatyvizacijos išdava yra tai, kad, svarstant pasaulietinius reikalus, išlieka stebėtinai plati požiūrio laisvė. Kadangi tie reikalai reikšmingi ne patys savaime, o tik galutinio tikslo atžvilgiu, galima plati nuomonių amplitudė, priklausanti nuo ganytojo ar mąstytojo būdo, o ypač nuo aplinkybių. Tad, užuot ieškojus nustatytų taisyklių, veikiau reikėtų nustatyti kiekvienu atveju leistinų variacijų ribas.

[14] A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustus*, Tübingen, 1959–1969, 3 t., II, p. 189.
[15] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, Washington, 1966, 2 t.

Iš principo jos yra aiškios: viena vertus, pasaulis neturi būti vien tik paprasčiausiai pasmerktas, kaip tai būdinga eretikams gnostikams, kita vertus, jis negali uzurpuoti aukščiausios pozicijos, kuri priklauso tik Dievui. Galima manyti, kad dėl palyginti reikšmingų dalykų požiūriai skirsis mažiau nei dėl smulkmenų.

Vienas tyrinėtojas ne taip seniai atkreipė dėmesį į savotišką nuostatų lankstumą. Analizuodamas Origeno egzegezę, Caspary puikiai parodė, kaip pamatinė opozicija (bent aš čia ją įžvelgiu), reikšdamasi įvairiuose lygmenyse skirtingomis formomis, sukuria dvasinę prasmę išskleidžiantį tinklą, tam tikrą atitikmenų hierarchiją[16]. Tai, kas tinka Biblijos hermeneutikai, gali būti taikoma, ir interpretuojant neapdorotus patirties duomenis. Pridurčiau dar, kad į šio pasaulio dalykus galima žvelgti, hierarchizuojant juos pagal reliatyvią jų reikšmę siekiant išganymo. Be abejo, kalbamuose šaltiniuose tai nėra sistemingai išdėstyta, tačiau bent jau vieną akivaizdų reliatyvios vertės savitumo aspektą būtina aptarti. Kitoje vietoje esu atkreipęs dėmesį į tai, kad modernusis pasaulis, užuot tradiciškai teikęs pirmenybę žmonių tarpusavio santykiams, į pirmą vietą iškėlė žmonių ir daiktų santykius. Pirmųjų krikščionių nuostata šiuo klausimu nekelia abejonių, nes siekiant Dievo karalystės, daiktai tėra tik priemonės arba kliuviniai, ogi žmonių santykiai liečia asmenis, kurie sukurti pagal Dievo paveikslą ir kuriems iš anksto skirta su juo susijungti. Būtent tai, ko gera, juos labiausiai atskiria nuo moderniųjų laikų žmonių.

Galime daryti prielaidą ir pateikti ją patvirtinančių argumentų, kad pirmiesiems krikščionims žmogaus pavaldumas visuomenei – nesvarbu, ar kalbėtume apie valstybę ar apie vergovę – kelia gyvybiškai svarbesnių klausimų, nei asmeninio turėjimo teisė, kitaip tariant, privati daiktų nuosavybė. Jėzaus Kristaus mokymas, kad, siekiant išganymo, turtas yra kliūtis, o neturtas –

[16] Iš tikrųjų G. Caspary skiria keturis skirtingumo matmenis arba „parametrus", kurių vieną apibūdina kaip hierarchišką (*op. cit.*, p. 113–114), tačiau nesunku pastebėti, kad hierarchiškumas būdingas ir visiems likusiems.

privalumas, yra kreipimasis į kiekvieną asmeniškai. Socialinėje plotmėje pasaulietinė Bažnyčios taisyklė yra gerai žinoma, tai vartojimo, o ne turėjimo taisyklė. Nesvarbu, kam priklauso nuosavybė, svarbu tik, kad ji būtų panaudota visų, pirmiausia neturtėlių, labui, nes, pasak Laktancijaus (*Div. instit.*, III, 21, prieš Platono komunizmą), teisingumas yra sielos, o ne išorinių aplinkybių dalykas. Troeltschas yra vykusiai aprašęs, kaip meilė bendruomenės viduje skatino abejingumą turtui (pst. 57 ir p. 114 *tt.*, 131 *tt.)*. Sprendžiant iš to, kas mums žinoma, galima manyti, jog, nesant šiuo klausimu griežtų dogminių reikalavimų, jaunos, paprastai mažos ir gana savarankiškos Bažnyčios galėjo gana įvairiai traktuoti nuosavybę, kai kurios jų vienu ar kitu metu gal net laikė ją esant bendrą, tuo tarpu įsakymas padėti nuskriaustiesiems broliams išliko nepakitęs.

Stoikai ir kitų mokyklų filosofai skelbė, kad žmonės yra lygūs, nes visi jie yra protingos būtybės. Krikščioniškosios lygybės šaknys, ko gera, glūdėjo giliau, pačioje asmenybės širdyje, tačiau sykiu tai buvo ekstrapasaulietiška ypatybė. „Nebėra nei žydo, nei graiko, ... nei vergo, nei laisvojo, ... nei vyro, nei moters: visi jūs esate viena *Kristuje Jėzuje*", – sako Paulius, o Laktancijus rašo: „*Dievo akyse* niekas nėra nei vergas, nei šeimininkas... Mes visi esame... jo vaikai". Vergija buvo šio pasaulio reiškinys, ir kaip tik čia išryškėja, kokia praraja mus skiria nuo anų žmonių: tai, kas mums atrodo kėsinimasis į patį žmogaus orumo principą, jiems tereiškė prieštaravimą, būdingą žemiškajam gyvenimui, kurį prisiėmė pats Jėzus Kristus, kad išpirktų žmoniją, šitaip iškeldamas nusižeminimą kaip svarbiausią visuotinę vertę. Visos pastangos, siekiant tobulėjimo, krypsta vidun, kaip tai būdinga individui ekstrapasauliečiui. Tai puikiai matyti, pavyzdžiui, „tropologinėje" Origeno egzegezės plotmėje, kur visi Biblijos įvykiai yra interpretuojami taip, tarsi jie vyktų krikščionio vidiniame gyvenime (G. Caspary, *op. cit.*).

Kalbant apie politinį pavaldumą, Troeltscho aiškinimą neabejotinai galima patikslinti. Jis, kaip ir Carlyle'is, mano, kad

požiūris į įstatymus formavosi, remiantis Prigimties įstatymo koncepcijomis, ogi į įstatymus leidžiančią valdžią žiūrėta kitaip, ji buvo laikoma dieviška[17]. Tačiau iš tikrųjų Prigimties įstatymas ir šventa karaliaus valdžia ne tokie tolimi dalykai. Tai dar vienas atvejis, kur labiau dera hierarchiškas požiūris. Esminę nuostatą išsakė Paulius: visa valdžia kyla iš Dievo. Tačiau šio visa apimančio principo rėmuose galimos išlygos ar prieštaravimai. Tai akivaizdžiai parodo didysis Origenas savo veikale *Contra Celsum*, komentuodamas Paulių:

> Jis sako : „Nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo". Tad kas nors galėtų pasakyti: „Kaip gi taip? Nejaugi ir ta valdžia, kuri persekioja Dievo tarnus, taip pat yra iš Dievo?" Štai glaustai atsakysime. Dievo dovana, įstatymai, yra skirti tam, kad jais naudotumėmės, o ne kad jais piktnaudžiautume. Iš tikrųjų būtų vienintelis Dievo nuosprendis tiems, kurie tvarko valdžios reikalus, kad šie valdžią gavo iš savo bedievystės, o ne dieviškuoju įstatymu... Jis [Paulius] kalba ne apie tas valdžias, kurios persekioja tikėjimą, jis kalba tik apskritai apie valdžią, tad čia reikėtų pasakyti: „Kalbama apie paklusnumą Dievui, o ne žmonėms"
> (E. Troeltsch, pst. 73).

Nesunku pastebėti, kad šiuo atveju reliatyvi institucija peržengė savo ribas ir susikirto su absoliučia verte.

Jeigu politinis pavaldumas prieštaravo aukščiausiai krikščionių vertei, jis buvo laikomas Nuopuolio padariniu, kurį bandoma pateisinti reliatyviosios Prigimties įstatymu. Antai Irenėjas sako: „Žmonės nupuolė (ir atitolo) nuo Dievo... [ir]... Dievas juos pažabojo kitų žmonių baime, kad neleistų jiems, nelyg žuvims, praryti vieniems kitų". Ambraziejus tą patį požiūrį pritaikė vergijai, bet jau kiek vėliau, gal todėl, kad ji atsirado kaip individualus dalykas, ogi valstybė kėlė grėsmę Bažnyčiai kaip visuma. (Stebėtina, kad panašus požiūris nebuvo taikomas privačiai nuosavybei, išskyrus Jono Auksaburnio atvejį, tačiau jis buvo

[17] Dviejuose atskiruose veikalo (beje, tapusio klasikiniu) skyriuose A.J. Carlyle'is kalba apie „natūraliąją lygybę ir valdžią" ir apie „šventą valdovo valdžią". R.W. ir A.J. Carlyle, A *History of Mediaeval Political Theory in the West*, t. I, A.J. Carlyle, „The Second Century to the Ninth", Edinburgh–London, 1903.

perdėm išskirtinė asmenybė). Beje, būta ir kitokių aiškinimo variantų. Viena vertus, manoma, kad Valstybė ir imperatorius radosi Dievo valia, kaip ir viskas žemėje. Kita vertus, valstybė Bažnyčios atžvilgiu yra tas pats, kas žemė – dangaus atžvilgiu, ir blogas valdovas gali būti Dievo siųsta bausmė. Apskritai nereikėtų pamiršti, kad egzegetikos požiūriu gyvenimas žemėje po Kristaus yra savotiškas mišinys: jis atvėrė laiką nuo Senojo Testamento žmonių būvio prieš atpirkimą iki visiško pažadų išsipildymo, įvyksiančio kartu su Mesijo sugrįžimu (G. Caspary, *op. cit.*, p. 176–177). Šiame intervale žmonės gali pasiekti Dievo karalystę tik patys savyje.

Bendrais bruožais apžvelgėme socialines bei politines pirmaisiais amžiais gyvenusių Bažnyčios Tėvų pažiūras, neliesdami švento Augustino, kurio idėjas reikėtų aptarti atskirai[18]. Ne tik tam, kad galėtume kartu su juo pabūti V amžiuje, kai Imperija jau buvo tapusi krikščioniška, bet ypač – kad įsitikintume, kaip mąstytojo originalumas atnaujina paveldėtus konceptualinius rėmus. Šis žmogus, kaip žinia, perteikė krikščionybę, suteikdamas jai visiškai naują minties ir jausmo įtampą. Pauliaus skelbta krikščionybė jo dėka atsivėrė visa savo gelme, visa paradoksalia savo didybe. Šv. Augustinas savąją religiją pakylėjo į neregėtą iki tol filosofinį lygmenį, o tai darydamas, jis sykiu numatė jos ateitį, nes jo asmeninis įkvėpimas sutapo su vidinėmis krikščionybės galiomis, su esminiu tolesnės jos sklaidos principu. Istorija mūsų atžvilgiu yra labai nuovoki, reikalaudama, kad mes atiduotume pagarbą genijui. Be abejo, mūsų jausmus ypač sustiprina tai, kad iš šv. Augustino raštų žinome, kokias žmogiškąsias ribas jam teko peržengti, kiek kančių patirti, kiek pastangų padėti, kad taip aukštai pakiltų. Todėl nelengva kalbėti apie jį taip, kaip jis to nusipelno, suformuluoti mintį,

[18] Čia šiek tiek nutolstama nuo Troeltscho, nors iš esmės naudotasi jo citatomis, o dar labiau – nuo Carlyle'io, kuriuo rėmėsi Troeltschas. Man nepavyko gauti Troeltscho veikalo, skirto, be kita ko, šv. Augustinui (Augustin, *Die christliche Antike und das Mittelalter*, München, 1915). Naudotasi šiais veikalais: E. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris, 1969; P. Brown, *La Vie de saint Augustin*, trad. J.-H. Marrou, Paris, 1971.

nesumenkinant jo mąstysenos užmojo ir gelmės; vis dėlto būtina net ir tokioje glaustoje esė paskirti jam mažą nišą – kaip koplytėlę, kurioje galėtume jį pagarbinti, tikėdamiesi įžvalgaus jo proto paramos.

Šv. Augustinas yra savo meto žmogus, tačiau jis iš anksto numatė, stačiai pirštu parodė tai, kas dar tik kažkada įvyks. Kaip tik todėl jo įtaka išaugs, jo intelektualinę liniją tęs palikuonys viduriniaisiais amžiais ir net gerokai vėliau – įskaitant ir M. Lutherį, jansenistus, net egzistencialistus. Tad jį vertinant esama pavojaus susipainioti, tačiau gal čia siūlomas požiūris parodys jo tikrąją vietą ir padės geriau jį suprasti.

Kalbant mums tiesiogiai rūpimu klausimu, negana pasakyti, kad šv. Augustinas, lyginant su pirmtakais, susiaurino Prigimties įstatymo taikymo lauką, praplėsdamas Apvaizdos, dieviškosios valios reiškimosi, sferą. Jo požiūryje esama radikalesnių naujovių. Užuot pripažinęs šventą karaliaus valdžią, jis valstybę visiškai pajungė Bažnyčiai, ir būtent šiuose naujuose rėmuose Prigimties įstatymas išsaugojo ribotą vertę.

Veikale *Dievo valstybė* jis labai aiškiai kalba apie dvejopą Valstybės raidą (žr. E. Troeltsch, pst. 73). Pritardamas Ciceronui, kad valstybės pagrindas yra teisingumas, šv. Augustinas pirmiausia primygtinai pabrėžia, kad vadinamoji valstybė, kuri nepripažįsta Dievo nuopelnų ir žmogaus santykio su Dievu, apskritai nežino, kas yra teisingumas, ir dėl to ji išvis nėra valstybė. Kitaip tariant, jei nėra transcendentinio teisingumo matmens, nėra ir teisingumo. Tai normatyvinė, principinio pobūdžio nuostata (*CD*, XIX, 21). Vėliau vėl grįžtama prie šio klausimo: kaip, laikydamiesi šio principo, mes vis dėlto galime pripažinti, kad romėnų tauta yra empirinė tikrovė, nors normatyvine prasme ji anaiptol nėra tauta ar valstybė? Ogi pripažindami, kad romėnų tautą kažkas vienija, nors tasai kažkas ir nėra tikrasis teisingumas, kaip turėtų būti. Tauta empiriškai yra protingų būtybių sambūris, kurį vienija bendra meilė kažkam, ką mes šiandien pavadintume bendromis vertėmis, ir toji tauta yra geresnė ar

blogesnė priklausomai nuo to, ar jos funkcionuojančios vertės yra geresnės, ar blogesnės (*CD*, XIX, 24). Sunku suprasti, kaip Carlyle'is galėjo tvirtinti, esą šv. Augustinas nepakankamai aiškiai suvokęs teisingumą (p. 175); apskritai Carlyle'io komentaras – kone ištisinis nesupratimas (*op. cit*, p. 164–170).

Pažvelkime į šį klausimą nuodugniau. Iki šv. Augustino krikščionys valstybę ir apskritai pasaulį aiškino kaip iš prigimties priešingus ir nepavaldžius Bažnyčiai bei žmogaus santykio su Dievu sferai. O šv. Augustinas pareikalavo, kad valstybė būtų vertinama transcendentiniu žmogaus santykio su Dievu ir pasauliu požiūriu, kitaip tariant – Bažnyčios požiūriu. Čia esama teokratinės tendencijos, kuri buvo žingsnis į priekį, taikant šio pasaulio sąlygoms viršpasaulietines [*supramondaines*] vertes. Šv. Augustinas išpranašauja svarbiausią raidos tendenciją, išryškėsiančią vėlesniais amžiais. Grigaliaus Didžiojo žodžiais tariant, „kad žemiškoji karalystė tarnauja dangiškajai karalystei" (arba yra jos vergė: *famuletur*) (65 laiškas).

Įvykusi permaina apibūdina bendrą šv. Augustino nusistatymą, jo radikalų, revoliucingą reiklumą. Toks teisingumo sukrikščioninimas ne tik įpareigoja protą nusilenkti tikėjimui, bet ir verčia jį pripažinti savo gimininguma tikėjimui, tarsi šis būtų aukštesnę galią pasiekęs protas. Jis yra ne kas kita, kaip nauja mąstymo forma, Dievo imanentiškumo-ir-transcendentiškumo atitikmuo. Šv. Augustino užmojis buvo išties ekstravagantiškas: filosofuoti, remiantis tikėjimu, paversti tikėjimą – Dievo patirtį – racionalaus mąstymo pagrindu. Sykiu palaikoma mintis, kad taip elgiasi visi filosofai ta prasme, kad filosofija kyla iš asmeninės patirties ir asmeninio polinkio ar net asmeninio tikslo. Turime pripažinti, kad visuotinės istorijos plotmėje tai buvo faktas, įvykis, nuo kurio, krikščioniškajam Dievui įsikišus, prasidėjo modernioji era, iš esmės sietina su didžiulėmis pastangomis susiaurinti bedugnę, nuo pat pradžių atskyrusią protą ir patirtį. (Turiu pripažinti, kad šis reiškinys yra toks neaprėpiamas, kad nepasiduoda įspraudžiamas į įprastinių sąvokų rėmus,

ir man stinga žodžių jam nusakyti.) Šv. Augustinas davė pradžią tūkstantmečius užsitęsusiai žūtbūtinei proto ir patirties kovai, kuri, vis iš naujo atgimdama, įgaudama vis kitokias formas, persimesdama iš vieno lygmens į kitą, galiausiai modifikuos idealo ir tikrovės santykį, kurio produktas vienaip ar kitaip esame mes.

Šios stebėtinos mutacijos pasekmių esama ir mus dominančioje siauroje srityje. Pirmiausia stipriau pabrėžiama lygybė: Dievas „nenorėjo, kad protu apdovanota ir pagal jo paveikslą sukurta esybė viešpatautų kitoms esybėms, išskyrus neapdovanotąsias protu, (jis iškėlė) ne žmogų virš žmogaus, o žmogų virš gyvulio. Juk pirmieji teisuoliais tapo kaimenių piemenys, o ne žmonių karaliai". Šis teiginys visiškai tiktų ir stoikams, tačiau žodynas ir tonas veikiau primena Johną Locke'ą. Nuo šio teiginio iš karto pereinama prie teiginio apie nuodėmę, jis išsakomas kategoriškai, kaip savaime suprantamas, nes – „aišku, vergu paskirta būti nusidėjėliui" – bausmė kyla iš paties Prigimties įstatymo, kurį nuodėmė pažeidžia (*CD*, XIX, 15). Nuodėmei vergaujantį žmogų yra teisinga padaryti žmogaus vergu. Ši išvada politinio valdymo atžvilgiu pritaikoma taip pat, kaip vergovei, tačiau įdomu tai, kad ji tiesiai išsakoma, turint omeny tik vergovę, matyt, todėl, jog būtent čia žmogaus pavaldumas žmogui labiausiai krinta į akis, tiesiogiai prieštaraudamas Dievo leistai natūraliai lygybei. (Tai, kad pavaldumas socialiniuose santykiuose nebuvo iš principo atmestas, jis sieja su Dievo, kaip šeimininko, didybe.)

Nuosavybė šv. Augustiną menkai tedomino. Su šiuo klausimu jis susidūrė atsitiktinai, kovodamas su donatistais. Pastarieji įrodinėjo, kad imperinė valdžia, konfiskuodama jų bažnyčias, nepaiso, jog tai esanti savu darbu įsigyta jų nuosavybė; jau Carlyle'is pastebėjo, kad šitaip jie užbėgo už akių J. Locke'ui, kuris šiuo argumentu operuos gerokai vėliau. Aišku, kad šv. Augustinui privati nuosavybė yra išimtinai „veikiančios žmonių teisės" dalykas (A.J. Carlyle, *op. cit.*, p. 140–141).

Manau, kad Troeltschas, pritardamas Carlyle'iui, neįvertino šv. Augustino mąstymo savitumo, todėl pateiksiu keletą pastabų dėl tų fragmentų, kuriais jie rėmėsi. Pirmiausia nereikėtų pamiršti, kad šv. Augustinas, kaip ir dauguma senovės graikų ar romėnų mąstytojų, mano, jog žmogus yra socialinė esybė. Beje, jis pats visą savo gyvenimą buvo itin socialus žmogus. Negana to, jam nesvetima hierarchijos idėja. Jis kalba apie sielos ir kūno hierarchiją, ir įdomiausia, kad Augustinui kūnas yra vertė, nors, tarkime, Origeno koncepcijoje kūnas tokio aukšto rango tikrai neturėjo[19]. Su Dievu mus sieja siela; tačiau grandinei, kuri Dievą susieja su siela, o sielą – su kūnu, būdinga subordinacija. Antai aiškindamas teisingumą santykio su valstybe aspektu, šv. Augustinas rašo: „ <...> jeigu žmogus netarnauja Dievui, tai kiek mes galime pasikliauti jo teisingumu? Juk jeigu siela netarnauja Dievui, ji negali teisingai vadovauti kūnui, o žmogaus protas negali kontroliuoti sieloje glūdinčių ydingų polinkių" (*CD*, XIX, 21; XIX, 23).

Esu įsitikinęs, kad šv. Augustino koncepcijoje galima surasti ir subtilių individualizmo užuomazgų. Valstybė – tai žmonių sambūris, kurį vienija santarvė vertinimuose ir bendras interesas. Nors šis apibrėžimas perimtas iš Cicerono, tačiau Ciceronas jo netraktuoja individualistiškai, kaip jį linkęs traktuoti šv. Augustinas. Fragmente, kurį Augustinas cituoja, imdamasis šio klausimo *Dievo valstybėje*, sakoma, kad žmonių santarvė valstybėje – tai skirtingo luomo – aukštojo, žemojo ir vidurinio – žmonių santarvė, kurią galima palyginti su įvairių garsų sąskambiu muzikoje (*CD*, II, 21), tačiau šv. Augustinas šios visumos referencijos neperima, tad susidaro įspūdis, kad jis laikosi požiūrio, jog valstybė susideda iš individų ir kad tik Bažnyčia yra vientisas organizmas.

Veikale *Contra Faustum* (XXII, 7, E. Troeltsch, pst. 69) pateiktas vadinamojo Prigimties įstatymo apibrėžimas yra gana artimas

[19] Apie savitą šv. Augustino požiūrį į kūną, lyginant su pagonių filosofų pažiūromis, žr. puikią Marijos Daraki studiją „L'emergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin", *Esprit*, 1981, vasaris, p. 95–115, ypač p. 99 *tt.*).

Lactancijaus išgarsintam Cicerono apibrėžimui (E. Troeltsch, *ibid.*), tačiau esama subtilių skirtumų: „Amžinasis įstatymas yra dieviškasis protas arba Dievo valia, kuri įsako saugoti natūralią tvarką ir draudžia ją pažeidinėti". Visa tai yra ir Cicerono teiginyje, išskyrus žodžius „valia" ir „natūrali tvarka". Jeigu neapsirinku, šie žodžiai buvo įterpti, norint pabrėžti, kad Cicerono minimas Prigimties įstatymas yra dvilypis: esama Dievo nustatytos tvarkos ir esama įstatymo, kuris, nors ir Dievo nustatytas, tačiau yra žmonių rankose. Gal nebus per toli nueita, tarus, kad šitaip norėta aiškiau atskirti Dievo transcendentiškumą ir žmogaus valdas?

Panašios užuominos daromos ir aiškinant tvarką bei teisingumą. Jų apibrėžimai suformuluoti skirstomojo teisingumo kalba. Tvarka – tai „*panašių* ir nepanašių dalykų tarpusavio išsidėstymas į jiems skirtas vietas" (*CD*, XIX, 13); teisingumas – tai „savybė, paskirstanti, kas kam priklauso" (*CD*, XIX, 21). Kitame tekste (*De Div. Quest.*, 31, E. Troeltsch, pst. 73) rašoma, jog „teisingumas yra proto dispozicija paskirti kiekvienam tai, kas jam priklauso, nepažeidžiant (*conservata*) bendro reikalo". Stebėtina, kad teisingumas čia reiškiasi individų atžvilgiu, jis veikia tam tikros tvarkos ar visumos (bendras interesas) viduje, tiesiogiai pačios tvarkos ar visumos nepaliesdamas, – niekur neužsimenama, kad veikiantis teisingumas tarnauja pačios tvarkos ar visumos labui.

Manau, jog pakanka atidžiau pažvelgti į šiuos tris fragmentus, kad įsitikintume, jog jie vienaip ar kitaip ženklina kryptį, kuri mums, dabarties žmonėms, tapo įprasta: žmogus vis labiau tolsta nuo gamtos, žmonių pasaulis Dievo nustatytos tvarkos rėmuose vis labiau izoliuojasi, nes tasai pasaulis iš esmės susideda iš individų, ir Dievo tvarka jį tik netiesiogiai saisto.

Panašių minčių skaitytojui gali kilti, skaitant Étienne'o Gilsono veikalą *Įvadas į šv. Augustino mokslą*. Antai lyginant Plotino ir šv. Augustino teologijas, pastebima, jog nuo hierarchinės struktūros subtiliai pereinama prie labiau substancializuotos

hierarchijos. E. Gilsonas pabrėžia, kad esybės, kurios paeiliui emanuoja iš Plotino Vienio, rikiuojasi viena paskui kitą reguliariai žemėjančia tvarka, nelyg kopėčių pakopos nuo Proto iki Sielos. Šv. Augustino teorijoje Sūnus ir Šventoji Dvasia yra lygūs Tėvui ir viena su Juo, o žemiau jų – intervalas; tai intervalas tarp reprodukcijos ir sukūrimo (E. Gilson, p. 143–144).

Tačiau grįžkime prie klausimo, kiek čia gali įsiterpti įstatai, priklausantys nuo valstybės: realus žemiškasis gėris, kaip, pavyzdžiui, taika, negali būti tvirtai laiduotas nepriklausomai nuo aukščiausio gėrio; taika pasiekiama anaiptol ne karo ir pergalės dėka, kaip įsivaizduoja valdovai (*CD*, XV, 4). Toks požiūris leidžia šv. Augustinui ramiai konstatuoti istorijos baisumus: valstybių formavimasis neretai susijęs su nusikaltimais ir smurtu; Romulas, kaip ir Kainas, nužudė savo brolį (*CD*, XVIII, 2). Štai ką reikėtų turėti omenyje, kalbant apie D. Hume'ą. Tuo pat metu šv. Augustinas pasitiki dar neišsiskleidusiomis krikščionybės galimybėmis, kaip ir tuo, kad ateityje ji neregėtai suklestės. Donatistų kvietizmui jis priešpriešina veržlumą ir drąsą. Niūriaisiais Romos žlugimo metais jis išsaugojo intelektinį dvasios pakilimą ir, apeliuodamas į Plotino viziją, skelbė, kad istorija – tai pažangos procesas; jį užvaldęs pasitikėjimas pažanga yra toks anachroniškas, kad kelia nuostabą, kaip ir ši jo mintis: „Stengiuosi būti tarp tų, kurie rašo darydami pažangą ir daro pažangą rašydami" (P. Brown, p. 419 ir *passim*). Sakoma, kad su šv. Augustinu prasideda eschatologinio požiūrio, kuris viešpatavo, kai kūrė pirmieji Tėvai ir kuris dar anaiptol nebuvo išsisėmęs, pokyčiai, reiškęsi, be kita ko, moderniu pasitikėjimu pažanga (P. Brown, p. 473 *tt.*).

Šv. Augustino idėjos lėmė, kad Vakarų Bažnyčia pasuko keliu, vedančiu ją į pasaulį; šiuo keliu eidama, ji vis labiau tolo nuo rytų sesers, kuri palaimos ir dieviškumo siekė, baimingai atsiribodama nuo Imperijos reikalų.

Sielos ir kūno sąjungą šv. Augustinas gretino su raitelio ir žirgo ryšiu (*CD*, XIX, 3; E. Gilson, p. 58). Pačią sielą jis traktavo

kaip gyvąją tiesą, dėl to Gilsonas kalba apie šv. Augustino eudemonizmą (p. 58–59, 66). Būtent čia, virtualioje racionalumo ir gyvenimo tapatybėję, Dievo laiduotoje ar žadėtoje jų santarvėje glūdi, ko gera, svarbiausias krikščionybės pranešimas, įsitvirtinęs jos istorijoje ir ją absoliučiai supriešinęs su budizmu.

Į visa tai atsižvelgus, galiausiai teks pripažinti, jog tada, kai tikėjimas ir jausmas įsibrovė į proto valdas, kai istorija įgavo formą, o žmonijos ateitis nušvito viltimi, prasidėjo gyvenimo pasaulyje reabilitacija, tarsi jis jau būtų pasirengęs atpirkimui, kurį jam žada iš anapus plūstanti šviesa.

Nebesigilindamas į Bažnyčios Tėvų pažiūras, pamėginsiu pažvelgti, kaip iki Karolio Didžiojo karūnavimo 800 metais pakito Bažnyčios ir Valstybės santykiai, kurie, sakyčiau, yra pasaulio reziumė. Tiksliau tariant, aš atskirai panagrinėsiu vieną labai iškalbingą šių santykių formulę ir pasistengsiu parodyti, kaip ji ilgainiui pakito. Pirmiausia pažymėtinas imperatoriaus Konstantino atsivertimas į krikščionybę IV amžiaus pradžioje; šis įvykis ne tik privertė Bažnyčią labiau susivienyti, bet ir iškėlė pavojingą klausimą: kas yra krikščioniška valstybė? Norom nenorom Bažnyčia akis į akį susidūrė su pasauliu. Ji buvo laiminga, kad pagaliau baigėsi persekiojimai, ir ji tapo oficialia gausiai subsidijuojama institucija. Dabar ji nebegalėjo taip laisvai, kaip iki tol, menkinti valstybės.

Trumpai tariant, valstybė žengė žingsnį už pasaulio Bažnyčios kryptimi, kita vertus, Bažnyčia jau buvo tapusi pasaulietiškesnė, nei kada nors iki tol. Tačiau struktūriškai žemesnė valstybės padėtis, nors ir ne taip tiesmukai, buvo palaikoma. Nuomonių laisvė, apie kurią jau esu užsiminęs, prasiplėtė – dabar valstybę jau buvo galima vertinti daugiau ar mažiau palankiai, priklausomai nuo aplinkybių ir žmogaus charakterio. Konfliktų neišvengta, tačiau dabar jie jau buvo sykiu ir Bažnyčios, ir Imperijos vidinis reikalas. Helenistinis šventos karaliaus valdžios palikimas neišvengiamai turėjo susikirsti su Bažnyčios pretenzijomis

išsaugoti aukštesnės institucijos pozicijas. Vėliau atsiradusi trintis tarp imperatoriaus ir Bažnyčios, ypač – su pirmuoju, t.y. Romos, vyskupu, iš esmės lies doktrinos dalykus. Kai imperatoriai, susirūpinę dėl politinės vienybės, primygtinai reikalavo ieškoti kompromisų, Bažnyčia, jos ekumeniniai susirinkimai ir ypač popiežius savo ruožtu norėjo apibrėžti doktriną kaip ortodoksinį vienybės pagrindą ir sunkiai pakentė valdovo brovimąsi į ekleziastinės valdžios sferą. Vienas po kito kylantys doktrininiai nesutarimai privers Bažnyčią rūpintis sukurti vieningą doktriną. Debatai nutrūks, pasmerkus erezijas, kurios – pavyzdžiui, arijonizmas, monofizizmas, monotelizmas – ypač aktyviai reiškėsi Rytuose, telkdamosi apie senąsias Aleksandrijos ir Antiochijos Bažnyčias. Pažymėtina, kad dauguma debatų kilo, išryškėjus sunkumams suprasti ir tiksliai suformuluoti Dievo ir žmogaus susijungimą Jėzuje Kristuje. Tačiau būtent čia, retrospektyviai žiūrint, glūdi krikščionybės paslaptis, išlikusi per visą istorinę raidą, arba, abstrakčiais terminais kalbant, teigimas, kad tarp anapusybės ir šio pasaulio, tarp ekstrapasaulietiškumo ir intrapasaulietiškumo yra reikšminga pereinamoji pakopa – Vertės įsikūnijimas. Tas pats sunkumas, paveiktas katalizatoriaus – musulmoniškojo puritonizmo, vėliau atsispindės ikonoklazmo sąjūdyje (šventumas negali būti vaizduojamas). Kita vertus, nėra abejonės, jog ir arijonizmo, ir ikonoklazmo sąjūdžiuose reiškėsi politinis imperijos interesas. Tačiau Erikas Petersonas parodė, kad Šventosios Trejybės dogmos priėmimas (Konstantinopolio susirinkime 381 m.) iš tikrųjų reiškė, jog jau skamba gedulingas politinio monoteizmo varpas[20].

Apie 500 m., praėjus beveik dviem oficialaus Bažnyčios gyvavimo imperijoje šimtmečiams, popiežius Gelazijus sukūrė nuostabią Bažnyčios ir imperatoriaus santykių teoriją, kuri vėliau taps tradicine ir bus dažnai pasitelkiama. Tačiau neatrodo, kad

[20] E. Peterson, „Der Monotheismus als politisches Problem", *Theologische Traktate*, München, 1951, p. 25–147. E. Leachas susiejo arijonizmą ir milenarizmą (plg. aukščiau, pst. 1, p. 41).

moderniųjų laikų interpretatoriai Gelazijaus nuopelnus reikiamai įvertino. Dažniausiai manoma, kad jo paskelbta įžvalgi ir aiški teorija paprasčiausiai liudija dviejų valdžių arba, kaip aš būčiau linkęs sakyti, dviejų esybių ar funkcijų susigretinimą ir bendradarbiavimą. Nors jie iš dalies ir pripažįsta, kad tasai santykis yra hierarchiškas, tačiau kadangi moderniųjų laikų žmones ši dimensija blogai veikia, jie klaidingai tą santykį nušviečia ar tiesiog nesuvokia tikrosios šios dimensijos reikšmės. Tuo tarpu žvelgiant mūsų pasirinkta lyginamąja perspektyva, turėtų atsiskleisti Gelazijaus teorijos loginė struktūra ir reikšmė.

Savo idėją jis išdėstė dviejuose vienas kitą papildančiuose tekstuose. Viename laiške imperatoriui jis rašo (12 laiškas):

> Šį pasaulį, imperatoriau Auguste, iš esmės valdo dvi jėgos: šventa vyskupų valdžia ir karaliaus valdžia. Dėl to kunigams tenka kur kas didesnė našta, nes, paklusdami dieviškam sprendimui, jie privalo atsiskaityti Viešpačiui net ir už karalius... [Kiek toliau:] Jūs turite nulenkti paklusnią galvą prieš dieviškųjų reikalų vyresniuosius, ir ... tik jie gali nurodyti jums kelius, vedančius į išganymą.[21]

Užuomina apie išganymą aiškiai rodo, jog turimi galvoje aukščiausio arba galutinio lygmens motyvai. Atkreiptinas dėmesys į hierarchišką kunigo *auctoritas* ir karaliaus *potestas* skirtį. Po trumpo komentaro Gelazijus tęsia:

> Religiniai vadovai supranta, kad viešąją drausmę liečiančiuose reikaluose imperatoriaus valdžia jums buvo suteikta iš aukščiau, tad jie patys paklus jūsų įstatymams, bijodami, kad neatrodytų, jog pasaulio dalykuose jie priešinasi jūsų valiai.

Taigi kunigas yra pavaldus karaliui viešąją tvarką liečiančiuose pasaulietiniuose reikaluose. Moderniųjų komentatorių trūkumas yra tas, kad jie visiškai nepastebėjo, jog motyvavimo lygmuo persikėlė nuo išganymo aukštumų prie šio pasaulio reikalų niekybės. Kunigai yra viršesni, nes tik žemesniame lygmenyje jie

21 Gelazijaus tekstai yra paimti iš A.J. Carlyle'io, *op. cit.*, p. 190–191 (tačiau žr. pst. 1, p. 59).

yra pavaldiniai. Taigi kalbama anaiptol ne apie paprastą „koreliaciją" (Karlas F. Morissonas) ar apie karalių paklusnumą kunigams (Walteris Ullmannas), o apie *hierarchinį papildomumą*[22].

Tą pačią konfigūraciją man teko aptikti vediškojoje senovės Indijoje. Čia dvasininkai laikė save religiškai arba absoliučiai viršesniais už karalių, materialiame lygmenyje būdami jam paklusnūs[23]. Nors terminai kiti, tačiau bendra nuostata yra lygiai tokia pat, kaip ir Gelasijaus. Tai išties stebėtinas dalykas, turint omeny, kad bendras fonas vienoje ir kitoje pusėje labai skirtingas. Indijoje tikintieji nesudarė vieningos visumos, kunigavimas nebuvo siejamos su apibrėžta organizacija, o svarbiausia – apie individus čia išvis nekalbama (pasaulio atsižadėjęs žmogus, apie kurį aukščiau kalbėjau, čia dar nefigūravo). Galima drąsiai manyti, kad bendra forma, kurią liudija minėtoji konfigūracija, yra tiesiog loginė dviejų funkcijų santykio išraiška.

Kitas labai reikšmingas Gelazijaus tekstas pateiktas traktate *De Anathematis Vinculo*. Mums jis pirmiausia įdomus tuo, kad čia aiškinama, esą dvi valdžios funkcijas išskyręs pats Jėzus Kristus. Iki jo „faktiškai būta žmonių, kurie buvo sykiu – tegu dar ir netikrąja prasme – ir karaliai, ir kunigai", pavyzdžiui, Melchizedekas. Pagaliau „atėjo tasai, kuris iš tikrųjų buvo karalius ir kunigas", ir būtent jis, Jėzus Kristus, „atsižvelgdamas į žmogiškąjį silpnumą.., atskyrė dviejų valdžių pareigas[24] pagal funkcijas ir rangą... idant išganingas nusižeminimas išgelbėtų jam artimus [žmones]...". Juk tik demonas, mėgdžiodamas nekrikščionis, klastingai prisiėmė dvejopas funkcijas, kad „pagonių imperatoriai galėtų save vadinti šventaisiais kunigais", sako Gelazijus. Nėra abejonės, jog čia esama aliuzijos į tai, kas liko iš

[22] K.F. Morisson, *Tradition and Authority in the Western Church 300–1140*, Princeton University Press, 1969, p. 101–105; W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, 1955, p. 20 *tt*.

[23] Žr. „La conception de la royaute dans l'Inde ancienne", (ypač § 3), HH, app. C.

[24] Atrodo, kad mūsų autoriai pateikia kiek iškreiptą tekstą. Sykiu su E. Schwartzu skaitome: *officia potestatis utriusque* (E. Schwartz, „Publizistische Sammlungen", *Abhandl. der Bayer. Akademie, Philol–Histor. Abteilung*, N.F. 10, München, 1934, p. 14).

šventos karaliaus valdžios Bizantijoje. Be to, šis tekstas leidžia iškelti gana tikėtiną institucijų raidos hipotezę. Išties turime pagrindo manyti, kad pirminis šventasis suverenitetas, būdingas, pavyzdžiui, faraonui ar Kinijos imperatoriui, kai kuriose kultūrose galėjo išsiskaidyti į dvi funkcijas, kaip tai atsitiko Indijoje.

Įdomu būtų aptarti šių tekstų komentatoriams iškylančius sunkumus. Pasirinktinai aptarsiu vieną iš jų. Antai tėvas Joes Congaras ne taip seniai padarė išvadą, esą hierarchiška formulė „kunigų *auctoritas* / karaliaus *potestas*" – grynai atsitiktinė[25]; ir išties matėme, jog Gelazijus, pabrėždamas diferenciaciją, mini tik „dvi valdžias". Tačiau argi ne pati atskirtis daugiausia pasako apie Gelazijaus poziciją? Beje, Congaras visai pagrįstai teigia (p. 256), jog Gelazijus nemano, kad Bažnyčia siekia „žemėje įgyvendinti Dievo valstybę". Kaip ir Indijos atveju, hierarchija yra logiškai priešpriešinama valdžiai: ji nepretenduoja, kaip tai atsitiks vėliau, pati adaptuotis valdžios sferoje. Tačiau Congaro įsitikinimu (p. 255–256), Gelazijus imperatoriaus valdžios nesubordinuoja šventajai „valdžiai", jis tik laikosi minties, kad *res divinae* sferoje imperatorius yra pavaldus vyskupams, ir galiausiai padaro išvadą, jeigu imperatorius, kaip tikintysis, yra ne už ar šalia Bažnyčios, o jos viduje, tai pati Bažnyčia yra imperijos *viduje* (jo paryškinta). Mano manymu, čia ne vieta apeliuoti į funkcijos ir jos vykdytojo skirtį, nes tai galiausiai sugriautų Gelazijaus argumentaciją, ką, beje, savaip pripažino ir Carlyle'is, pastebėdamas, kad mūsų minimuose šaltiniuose šios skirties nepaisoma (p. 169). Juk faktiškai imperijos galva yra imperatorius, tad Gelazijus iš tikrųjų nori pasakyti, kad jeigu Bažnyčia yra imperijos *viduje*, sprendžiant pasaulio reikalus, tai imperija yra Bažnyčios *viduje*, sprendžiant dieviškuosius reikalus. Apskritai komentatoriai, atrodo, linkę vienam 500 metais parašytam sakiniui pritaikyti kur kas vėlesnį ir kitonišką mąstymo būdą.

25 Ives-M.-J. Congar, O.P., *L'Ecclésiologie du haut. Moyen Age*, Paris: Edition du Cerf, 1968.

Turiningą ir struktūriniu požiūriu lanksčiai naudojamą fundamentalią opoziciją, į kurią mūsų dėmesį atkreipė Caspary, jie suprastina iki vienmatės arba/arba ir juoda/balta schemos. Beje, šios vienmatės formos, pasak Caspary, rasis tik tada, kai „išsprendus ginčą [dėl investitūros], nusistovės politinės pozicijos; kita vertus, labai lėta scholastinio bei juridinio mąstymo formų sklaida ne mažiau prisidėjo prie to, kad XII amžiaus antroje pusėje minties lankstumas išblėso, <...> daugiau dėmesio buvo skiriama aiškumui ir skirtims, o ne minčių sąsajoms" (p. 190).

Mes išanalizavome vieną reikšmingą ideologinę formulę. Nereikėtų įsivaizduoti, kad Gelazijaus pasakymas sureguliavo visus dviejų pagrindinių protagonistų konfliktus ar bent kuriam laikui sutaikė visų nuomones. Patsai Gelazijus padarė išvadas, bandydamas įveikti aštrią krizę, kilusią, imperatoriui viešai paskelbus savąją formulę *Henotikoną*, kuri buvo nukreipta prieš monofizitų požiūrį. Apskritai Rytų Bažnyčios patriarchai anaiptol nebuvo linkę aklai pasikliauti švento Petro vikaru, o pirmiausia savą nuomonę šiuo klausimu turėjo pats imperatorius. Sprendžiant iš kai kurių požymių, Bizantija visada buvo linkusi bent iš dalies išsaugoti helenistinę šventą karaliaus valdžią (žr. aukščiau, pst. 2, p. 45), to aiškiai siekė bent jau pats imperatorius ir rūmų aplinka. Kai kurie imperatoriai norėjo savo rankose išlaikyti ne tik pasaulietinį, bet ir dvasinį pranašumą, ir kartais jiems tai pasisekdavo. Ne tik anksčiau už Gelazijų gyvenęs Justinianas, bet ir Vakaruose vėliau valdęs Karolis Didysis bei Otonas I prisiims – kiekvienas savaip – aukščiausias religines funkcijas, laikydami jas integralia karaliaus valdžios dalimi.

Sunku įsivaizduoti Gelazijaus doktrinai labiau priešingą politiką, nei ta, kurios nuo VIII amžiaus laikėsi pontifikatas. 753–754 m. popiežius Steponas II ryžosi neregėtam žingsniui – palikęs Romą, jis kirto Alpes ir apsilankė pas frankų karalių Pepiną. Popiežius patvirtino šio karališkąją valdžią, suteikė jam „romėnų patricijaus" titulą ir pripažino jį Romos Bažnyčios globėju ir

sąjungininku. Praėjus penkiasdešimčiai metų, 800 m. per Kalėdas Leonas III Romos Šv. Petro bazilikoje karūnavo imperatorių Karolį Didįjį.

Pažvelgus į susiklosčiusią bendrą padėtį, nesunku suprasti, kas privertė juos ryžtis tokiems radikaliems veiksmams. Carlyle'io žodžiais tariant, to reikalavo aplinkybės. Visa, kas įvyko, trumpai galima nusakyti dviem momentais. Tai, kad popiežiai nusigręžė nuo Bizantijos ir tolimą, civilizuotą, tačiau gerokai juos varžiusį globėją pakeitė kitu – artimesniu, veiklesniu, mažiau civilizuotu ir kaip tik dėl to, tikėtina, nuolankesniu, reiškė, kad jie atsisakė žeminimo, spaudimo ir grasinimo taktikos. Sykiu jie tomis permainomis pasinaudojo, reikalaudami sau suverenios politinės valdžios vienoje Italijos dalyje. Vakarų imperatoriai vėliau galės pasirodyti nesą tokie nuolankūs, kaip buvo tikėtasi, o pradžiai Karolis Didysis veikiausiai numatė politines teises, kurios laiduotų popiežiui tik tam tikrą autonomiją, išlaikant jo paties viršenybę. Jis įtvirtino savo pareigą ne tik globoti Bažnyčią, bet ir jai vadovauti.

Mūsų požiūriu, esminis dalykas yra tai, kad popiežiai, kaip jau nuo pat pradžių matyti, prisiėmė politinę funkciją. Pasak profesoriaus R.N. Southerno, komentavusio sutartį su Pepinu, „popiežius, suteikdamas valdžios įgaliojimus frankų karalystėje, pirmą kartą istorijoje veikė kaip aukščiausias politinis autoritetas, o disponuodamas Italijoje imperijos žemėmis, jis pabrėžė savo politinį vaidmenį kaip imperatorių įpėdinis". Apie imperijos žemių pasisavinimą Italijoje iš pradžių tiesiai nekalbama: popiežius pasiekė, kad Pepinas, o vėliau Karolis pripažintų „Romos respublikos" „teises" ir teritorijas, ir nors nebuvo aiškiai suvokiamas skirtumas tarp asmeninių ir viešųjų teisių bei įgaliojimų, buvo pridėtas Ravenos egzarchatas. Kol kas dar negalime kalbėti apie popiežiaus valstybę, nors ji ir buvo politinė romėnų esatis. Vienas suklastotas gal kiek vėlesnių laikų dokumentas, tariamas Konstantino dovanojimo aktas, aiškiai parodo, ko siekė popiežiai. Šiame tekste kalbama, esą pirmasis

krikščionių imperatorius 315 m. perdavęs Romos vyskupui ne tik Laterano „rūmus", didžiulius paveldimus žemės plotus ir, kaip „universaliam popiežiui", religinį „principatą" visiems kitiems vyskupams, bet ir imperatoriaus valdžią Romos Italijoje bei imperatorių privilegijų insignijas[26].

Ypatingą reikšmę, mūsų manymu, čia turėjo ideologijos permaina, kuri, šitaip prasidėjusi, vėliau kryptingai rutuliosis iš esmės nepriklausomai nuo to, koks likimas faktiškai ištiks popiežių pretenzijas. Nuo politinės valdžios neatsiejamos teisės reikalavimas reiškė, jog pasikeitė dieviškų ir žemiškų dalykų santykis: tai, kas dieviška, dabar siekė viešpatauti pasaulyje per tarpininką Bažnyčią, o Bažnyčia tapo pasaulietine iki tol jai nebūdinga prasme. *Istorijos* pasirinkimas lėmė, kad būtent popiežiams teko anuliuoti *logišką* Gelazijaus formulę, išreiškusią religinės ir politinės funkcijų santykį, ir jie pasirinko kitą formulę. Hierarchinę Gelazijaus diarchiją pakeitė precedento neturėjusi dvasinė monarchija. Dvi sferos arba funkcijos susijungė, o jų atskirtis iš fundamentinio lygmens persistūmė į antraeilį lygmenį, tarsi jos skirtųsi ne iš prigimties, o tik kiekybiškai. Būtent ši dvasinių ir žemiškų dalykų atskirtis mums nuo tol tapo įprasta, laukas tapo vientisas, ir mes galime kalbėti apie dvasiškąją ir žemiškąją „valdžias". Būdinga tai, kad dvasiniai dalykai čia laikomi pranašesniais už žemiškuosius *net ir žemiškajame lygmenyje,* tarsi jų žemiškumas būtų aukštesnio laipsnio, tarsi tai būtų *aukštesnę galią pasiekęs žemiškumas.* Būtent pagal šią skirties sampratą ilgainiui susiformuos požiūris, kad popiežius „deleguoja" žemiškąją valdžią imperatoriui kaip savo atstovui.

Kitaip nei Gelazijaus teorijoje, pranašumas čia akcentuojamas skirtingumo sąskaita, ir aš drįsčiau šį pokytį vadinti hierarchijos iškreipimu. Tačiau tuo pat metu radosi naujo tipo koherencija. Naujasis suvienodinimas yra ankstesnio vieningumo transformacija. Vietoj anksčiau minėto archetipinio šventos karaliaus

26 R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages,* London: Penguin Books, 1970, p. 60; žr. P. Partner, *The Lands of St Peter,* London, 1972, p. 21–23.

valdžios modelio čia atsiranda pakaitas, kurį galima būtų pavadinti karališkąja kunigyste.

Naujoji konfigūracija pasirodė esanti labai prasminga ir istoriškai perspektyvi. Turėtų būti aišku, kad, apskritai paėmus, individas krikščionis nuo šiol bus kur kas stipriau įtraukiamas į pasaulį. Kalbant apie institucijų lygmenį, šis procesas, kaip ir anksčiau vykę panašaus pobūdžio procesai, buvo dvejopas: Bažnyčia darėsi pasaulietiškesnė, o politinė sfera, atvirkščiai, vis labiau linko save kildinti iš absoliučių, universalistinių verčių. Politinė sfera buvo pašventinta kitu būdu. Taigi galime konstatuoti vieną virtualią ypatybę, kuri, beje, vėliau realizuosis, – kad tam tikras ypatingas politinis junginys savo ruožtu gali iškilti kaip absoliučių verčių subjektas. Būtent tokia yra modernioji valstybė, neturinti tęstinumo sąsajų su kitomis politinėmis formomis; ji yra transformuota Bažnyčia, tai liudija faktas, kad ji susidarė ne iš įvairių luomų ar funkcijų, bet iš individų – beje, šito nepripažino pats Hegelis[27].

Neturėdami galimybės čia plačiau aptarti tolesnės raidos, nužymėsime tik apmatus. Svarbu pabrėžti, jog ką tik minėtą nuokrypį viena paskui kitą lydės kitos analogiškos krypties tendencijos, ir ilga jų grandinė galiausiai baigsis visišku šio pasaulio įteisinimu, sykiu individą visiškai perkeliant į šį pasaulį. Ko gera, šią perėjimų grandinę galima suvokti kaip Viešpaties *Įsikūnijimo* paveikslą, t.y. kaip procesą, kuriame tos pačios vertės, kurias krikščionybė iš pradžių buvo rezervavusi individui ekstrapasauliečiui ir savajai Bažnyčiai, vis labiau įsikūnija šiame pasaulyje.

Padarykime išvadas: užuot kėlęs sau tikslą atskleisti tiesiogines mums įprastos individo idėjos sąsajas su pirmaisiais

[27] Plg. *Principes de la philosophie du droit*, 3-e partie, section III; apie tai byloja ir jo nekantrumas 1831 m., tikintis, kad Revoliucija galinti vėl prasidėti (plg. „The English Reform Bill", kn. *G.W.H. Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964, be to, laiškai; plg. J. Habermaso pabaigos žodis kn. G.W.H. Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p. 364–365, ypač pastraipa, iš esmės liečianti *Teisės filosofijos* § 258: „Jeigu valstybė sutapo su pilietine visuomene...").

krikščionimis ir jų kultūrine aplinka, aš pamėginau atkreipti dėmesį į tai, kad vieno ir kito laiko individo sampratos iš esmės skiriasi. Anų laikų požiūriu, individas kaip vertė – tai esamos socialinės bei politinės organizacijos atžvilgiu išoriškas reiškinys, esantis už ir virš jos, tai – individas ekstrapasaulietis, o ne individas pasaulietis, kaip manoma mūsų laikais. Remdamasis Indijos pavyzdžiu, priėjau prie išvados, kad individualizmas, kuris išaugo iš tradicinio holizmo, negalėjo išsiskleisti kaip nors kitaip, įgauti kokią nors kitokią formą, ir kad pirmieji Bažnyčios istorijos amžiai buvo tos keistos esybės prisitaikymo prie šio pasaulio pradžia. Pirmiausia pabrėžėme, kad stoikų Prigimties įstatymo pripažinimas buvo racionalus būdas pasaulietinei etikai pritaikyti ekstrapasaulietines vertes. Po to visą dėmesį nukreipėme į reikšmingiausią – politinį – matmenį. Iš pradžių valstybės ir Bažnyčios santykis buvo pasaulio ir Dievo santykio atitikmuo. Tad suprantama, jog priklausomai nuo to, kaip istorijoje keitėsi Bažnyčios požiūris į savo santykį su valstybe, kito ir verčių subjekto, t.y. individo ekstrapasauliečio, santykis su pasauliu. Kai po imperatoriaus ir galiausiai imperijos atsivertimo Bažnyčia buvo priversta palaikyti glaudesnius ryšius su valstybe, Gelazijus išplėtojo logišką tokio santykio – jį galime pavadinti hierarchine diarchija – formulę. Tačiau pasikliaudami jos teisingumu, neturėtume iš akių išleisti fakto, kad su individualizmu ji neturėjo absoliučiai nieko bendra – tai rodo Indijos paralelė. Po to, VIII amžiuje, įvyko dramatiška permaina. Istorijos nuosprendžiu popiežiai nutraukė ryšius su Bizantija ir pasisavino aukščiausią žemiškąją valdžią Vakaruose. Ryžtis tokiam žingsniui, kurio sunkių pasekmių jie nesuvokė, juos privertė sudėtinga situacija. Žengtas žingsnis reiškė vieną subtilų, bet labai reikšmingą ideologinį posūkį. Bažnyčia dabar pretendavo tiesiogiai ar netiesiogiai valdyti pasaulį, o tai reiškė, kad individas krikščionis įtraukiamas į pasaulį iki tol neregėtu mastu. Nors ir kitos permainos ves ta pačia kryptimi, šis žingsnis, apskritai paėmus, buvo lemtingas, ypač turint omeny tolesnę politinių

įvykių raidą. Taigi mes apžvelgėme kai kuriuos individo ekstrapasauliečio transformacijos į individą pasaulietį etapus.

Svarbiausia pamokanti išvada, kurią vertėtų apmąstyti, būtų, ko gera, ta, kad prie pasaulio humanizavimo daugiausia prisidėjo religija, itin griežtai subordinavusi pasaulį transcendentinei vertei.

Jeanas Calvinas

Ši studija apima laikotarpį tik iki VIII amžiaus, ir tai yra jos silpnoji vieta. Pratęsus raidos apžvalgą iki Reformacijos, teorinė pozicija taptų svaresnė. Šiuo metu aš dar nesu tam pasirengęs, tačiau norėdamas šią spragą nors šiek tiek užpildyti, mėginsiu glaustai apžvelgti galutinį šio proceso etapą, tyrimo objektu pasirinkdamas Calviną[28]. Pasitelksime į pagalbą Troeltscho pateiktą Calvino interpretaciją ir stengsimės parodyti, jog ją galima performuluoti čia vartojama kalba[29].

Kokia prasme Calvinas sietinas su proceso pabaiga? Juk bendra tendencija tęsis ir po jo. Individas pasaulietis tvirtės, kuriantis sektoms, įsigalint Apšvietos idėjoms ir t.t. Tačiau žvelgiant mūsų požiūriu, t.y. ieškant konceptualių individo, Bažnyčios ir pasaulio sąsajų, Calvinas ženklina pabaigą: jo Bažnyčia – tai paskutinė galima Bažnyčios gyvavimo forma. Maža to, minėdamas Calviną, aš turiu galvoje Reformaciją, nes jos kulminacija, mano požiūriu, ir glūdi Calvino koncepcijoje. Calvinas kūrė Lutherio teorijos pagrindu. Jis laikė savo pareiga tik labiau išskleisti Lutherio poziciją, griežčiau ją apibrėžti ir padaryti galimas logines

[28] Viliuosi galėsiąs klausimą nuodugniau aptarti vėliau.

[29] Taigi šis epilogas yra tik paprastos pratybos su Troeltscho tekstu. Jeigu tektų aiškintis, kodėl nesiremta platesne literatūra, pasakyčiau, jog peržvelgus, pavyzdžiui, Troeltscho rekomenduojamas Choisy knygas ar paties Calvino *Pamokymus*, nesunku pastebėti, kad į keliamus klausimus lengva ranka duodamas vienareikšmis atsakymas, tarsi nebūtų jokių neaiškumų, jokių problemų, į kurias reikėtų pažvelgti kitokiu kampu ir pabandyti jas kitaip nušviesti; kontūrai buvo nužymėti tvirta ranka, tad nevalia suklysti. Ryžtingas Calvino pasitikėjimas savimi dvelkia kažkuo, kas kelia nerimą. Šiuo, kaip ir daugeliu kitų aspektų, jis yra modernus: turtingas, sudėtingas ir nepastovus pasaulis iš struktūros buvo pašalintas.

išvadas. Tad glaustumo sumetimais paties liuteronizmo mes galime nenagrinėti, paliesdami tik tas Lutherio pažiūras, kurias išryškino Calvinas, ir palikdami nuošalėje idėjas, kurias Calvinas pranoko ar savaip pakeitė.

Mūsų tezė gana paprasta. Kartu su Calvinu nustojo gyvavusi mūsų tyrimo lauką apibūdinanti hierarchinė dichotomija: priešiškas pasaulietinis dėmuo, kurio buvimą individualizmas iki tol vienaip ar kitaip pripažino, iš Calvino teokratijos visiškai išnyko. Laukas tapo absoliučiai vientisas. *Individas dabar esti pasaulyje, o individualistinė vertė viešpatauja be jokių išlygų ir apribojimų*. Prieš mus – individas pasaulietis.

Šio fakto pripažinimas iš tikrųjų nėra jokia naujiena, Troeltschas apie tai kalba kiekviename Calvinui skirto skyriaus puslapyje, nors ir šiek tiek kitoniška kalba. Jau pačioje savo knygos pradžioje, baigdamas šv. Pauliui skirtą skyrių, Troeltschas atkreipė dėmesį į minėtą unifikavimą (p. 81–82): „Šio paprasto esamų sąlygų ir idealių siekių gretinimo principo, kitaip tariant, konservatizmo ir radikalizmo mišinio, atsisakys tik kalvinizmas".

Toks kontekstas sudarė prielaidas alternatyvai: arba unifikuotame pasaulyje gyvenimui gyvybę įkvepia dvasia, kaip manė Calvinas, arba, priešingai, dvasinį gyvenimą čia valdo materialusis gyvenimas. Hierarchinį dualizmą pakeitė alternatyva grindžiamas plokščias *kontinuumas.*

Nors Calvinas tarėsi plėtojąs Lutherio poziciją, tačiau jo doktrina yra kitoniška. Ko gera, pravartu pirmiausia atkreipti dėmesį į ypatingą jo būdą bei temperamentą. Pasak Troeltscho, labai savita yra jo Dievo samprata. Ji visiškai atitiko Calvino polinkius, ir apskritai jis buvo linkęs vadovautis grynai asmeninėmis įžvalgomis. Calvinas nepasižymėjo kontempliatyviu temperamentu, jo mąstymas itin griežtas ir nukreiptas į veiklą. Ir iš tikrųjų, jis valdė Ženevą kaip patyręs, įstatymo raidei pasišventęs valstybės vyras. Mėgo skelbti visokias taisykles, kurių pats griežtai laikėsi, to paties reikalaudamas iš kitų. Jis stačiai troško veikti pasaulyje,

ir jei priimtos idėjos tam trukdė, pasitelkęs loginius argumentus, jas atmesdavo.

Tokia asmeninė dispozicija nušviečia tris glaudžiai susijusius pamatinius jo doktrinos dėmenis: tai Dievo, kaip *valios*, samprata, predestinacijos koncepcija ir požiūris į krikščionišką valstybę, kaip į individo valios objektą.

Dievas, pasak Calvino, iš esmės yra valia ir didybė. Dėl to atsirado distancija: Dievas jo doktrinoje yra toliau nei buvo iki tol. Lutheris išvijo Dievą iš pasaulio, atmesdamas institucionalizuotą tarpininkavimą, būdingą katalikų Bažnyčiai[30], kurioje Dievas dalyvauja per tarpininkauti įgaliotus žmones (aukštus Bažnyčios pareigūnus, kunigus, kuriems suteiktos pašventinimo galios, aukštesniam gyvenimui pašauktus vienuolius). Tačiau Lutherio teorijoje individuali sąmonė dar galėjo pasiekti Dievą savuoju tikėjimu, meile, iš dalies ir protu. Calvino koncepcijoje meilė nustumiama į antrą planą, o protas, jo požiūriu, tinka tik šiam pasauliui. Tuo pat metu Calvino Dievas yra valios archetipas, kuriame galima įžvelgti netiesioginį patvirtinimą, kad ir pats žmogus yra valia; savaime aišku, jog būdamas valia, kuri yra proto priešybė arba jį pranoksta, žmogus pirmiausia yra individas. Iš tikrųjų, per visą krikščioniškosios civilizacijos istoriją nuo šv. Augustino iki moderniosios vokiečių filosofijos daugiausia dėmesio buvo skiriama valiai, nekalbant apie apskritai laisvės problemą bei sąsajas su Okamo nominalizmu.

Ypač dramatiškai valios viršenybės motyvas suskambo predestinacijos dogmoje. Išeities tašku čia tapo Lutherio teorija, kuri, atmesdama nuostatą, jog išganymas gali būti pelnytas gerais darbais, kėsinosi sugriauti katalikybės statinį, stojo prieš Bažnyčios ritualizmą bei atviras jos pastangas valdyti individą. Nepripažindamas nuteisinimo gerais darbais, jis skelbė nuteisinimą

[30] Šis ypatumas idėjų istorijoje, rodos, nesusilaukė didesnio dėmesio. Tokio tipo transcendencija vokiečių filosofams vėliau atrodys nepriimtina. C. Morris gana argumentuotai nepritaria K. Bartho požiūriui, esą Dievo artumas šv. Bernardo koncepcijoje bei cistersų pastangose „atrasti Dievą žmoguje ir per žmogų" nereiškia Dievo ir žmogaus sąlyčio (*The Discovery of the Individual, 1050–1200*, London, 1972, p. 163).

tikėjimu, ir ties tuo apsistojo, palikdamas individui veikimo laisvę. Calvinas žengė toliau, pateikdamas daugybę neįveikiamų argumentų, jog Dievo visagalybės akivaizdoje žmogus esąs visiškas bejėgis. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad tai ne tiek skatino individualizmo plėtotę, kiek ją apribojo. Ir Troeltschas kalvinizmą traktuoja veikiau kaip savitą individualizmo atmainą, o ne kaip jo išplėtojimą (pst. 320). Aš bandysiu parodyti, jog individo santykio su pasauliu aspektu kalvinizmas prisidėjo prie individualizmo raidos.

Nepaaiškinama dieviškoji valia kai kuriuos žmones apdovanoja išrinktojo malone, o kitiems skiria pasmerktojo dalią. Išrinktojo užduotis yra darbuotis pasaulyje Dievo garbei, o visiškas atsidavimas šiai užduočiai yra ir išrinktojo žymė, ir vienintelis jo išrinktumo įrodymas. Taigi veikdamas išrinktasis be atvangos jaučia Dievo valią. Beje, imdamasis veiklos ir būdamas visiškai pavaldus Dievui, jis iš tikrųjų yra jam giminingas, nes prisideda prie Dievo tikslų įgyvendinimo. Aš bandau priimti Calvino idėjų ir verčių konfigūraciją kaip savą, kad galėčiau nors šiek tiek pajausti tą pavaldumo ir egzaltacijos kompleksą. Šiame lygmenyje, kitaip tariant, išrinktojo sąmonėje aptinkame mums jau gerai pažįstamą hierarchinę dichotomiją. Troeltschas mus perspėja, jog interpretuojant Calviną, nereikėtų jo teorijoje ieškoti nežaboto atomistinio individualizmo. Ir iš tikrųjų, svarbiausią vaidmenį savo doktrinoje skirdamas dieviškajai malonei, išrinkimo malonei, Calvinas nebežino, ką daryti su žmogaus laisve. Pasak Calvino, „Dievo garbė tik tada nepažeidžiama, kai žmogus paklūsta – nesvarbu, laisvai ar priverstinai – Jo įstatymui," (E. Choisy, cit. pagal E. Troeltschą, pst. 330). Tačiau jei mes čia įžvelgsime pasaulietinio individualizmo apraišką ir turėsime omenyje vidinius šios nuostatos prieštaravimus, taps aišku, kad išrinktojo pavaldumas Dievo malonei yra būtina *sąlyga* šiam lemtingam perėjimui pateisinti.

Juk iš tiesų iki tol individas buvo priverstas žvelgti į pasaulį kaip į priešišką veiksnį, kaip į *kažką kita*, ko jis negali pašalinti, o

tik subordinuoti, apglėbti. Šis apribojimas išnyko kartu su Calvinu, tačiau, kaip atrodo, vietoj jo atsirado labai specifinis pavaldumas dieviškajai valiai. Jei šitaip radosi reiškinys, kurį Troeltshas ir Weberis pavadino „pasaulietiškuoju asketizmu", tai geriau būtų terminus sukeisti vietomis ir kalbėti apie asketiškąjį arba konkrečiai apibrėžtą intrapasaulietiškumą[31].

Akivaizdu ir tai, kad kitaip nei Lutheris, kuris dar laikėsi tradicijai būdingo kontempliatyvaus bendrininkavimo su Dievu, Calvinas siekia bendrininkauti su Dievu aktyviai. Atrodytų, kad užuot tikėjęsi rasti prieglobstį aname pasaulyje, kas leistų mums daugiau ar mažiau susitaikyti su šio pasaulio netobulumu, mes nusprendėme patys savo ryžtinga veikla šiame pasaulyje įkūnyti aną pasaulį. Didžiulę reikšmę šiuo atveju turi apskritai modernaus artificializmo modelis, kai šio pasaulio dalykams sistemingai taikoma išorinė, privaloma vertė. Toji vertė nėra „išgauta" iš mūsų buvimo pasaulyje, iš jo vidinės darnos ar harmoningo mūsų santykio su juo, ji glūdi mūsų heterogeniškume pasaulio atžvilgiu: mūsų valia yra tapati Dievo valiai (R. Descartes: žmogus taps „gamtos šeimininku ir jos valdovu"). Ir valia, kuri primetama pasauliui, ir tikslas, kurio siekiama, ir valios motyvas arba vidinė jos paskata yra svetimi. Kitaip tariant, jie yra ekstrapasaulietiniai. Ekstrapasaulietiškumas dabar yra susikoncentravęs individualioje valioje. Tai visiškai atitinka spontaniškos valios ir laisvos valios, *Naturwille ir Kürwille*, skirtį, į kurią atkreipė dėmesį Toennies'as, aiškiai matome, iš kur kyla valios

31 M. Weberis maždaug tą patį kalbėjo 1910 m. vienoje diskusijoje, pratęsdamas Troeltscho pranešimą apie Prigimtinę teisę: jis „pasaulį atmetančio religinio jausmo formas" priešpriešino „kalvinistinei religinei jausenai, kuri tikrąjį savo tinkamumą būti Dievo vaiku suvokia kaip savęs išmėginimą (*Bewährung*) <...> siekiant sėkmės esamame deramai sutvarkytame pasaulyje", be to, jis akosminės meilės „bendruomenę", būdingą Rytų bei Rusijos Bažnyčiai, priešpriešino „visuomenei" arba „egocentrišku pagrindu susiformavusiai socialinei struktūrai" („Max Weber on Church, Sect and Mysticism", ed. par B. Nelson, *Sociological Analysis*, 34–2, 1973, p. 148).
Beje, B. Nelsono nuomone, pasaulietinis misticizmas turėtų būti aiškiau nušviestas, negu tai padarė Weberis ir Troeltschas (*Sociological Analysis*, 36–3, 1975, p. 236, žr. aukščiau, pst. 1, p. 38). Tai tarsi patvirtina, kad ir čia labiau pabrėžiamas intrapasaulietiškumas, nei asketizmas.

laisvė, *Willkür*. Mano nuomone, ši dispozicija glūdi ir Weberio vadinamajame moderniųjų laikų žmonių racionalume.

Negana to, šis Calvino požiūris leidžia patikslinti ir giliau išskleisti paradigmą, kurios laikėmės iki šiol. Tai, kad ekstrapasaulietiškumas dabar koncentruojasi individo valioje, leidžia manyti, kad modernusis artificializmas, kuris žmonijos istorijoje išties yra išskirtinis reiškinys, gali būti suprastas tik kaip istorijoje seniai susiformavusio krikščioniškojo ekstrapasaulietinio individualizmo padarinys, ir kad mūsų vadinamasis modernusis „pasaulietinis individualizmas" giliai savyje, savo vidinėje sandaroje slepia nepastebimą, tačiau esmingą ekstrapasaulietiškumo elementą. Taigi tarp dviejų individualizmo tipų esama kur kas gilesnių, nei pradžioje manėme, tęstinumo sąsajų, o tai reiškia, kad galimybė iš tradicinio holizmo tiesiogiai pereiti prie modernaus individualizmo mums dabar atrodo ne tik abejotina, bet stačiai neįmanoma[32].

Calvino koncepcijoje esama iškalbingų pasaulietinio individo tapsmo arba, sakytume, konversijos į intrapasaulietiškumą ženklų. Paprastai nurodoma, kad joje išvengta mistikos ir emocijų. Beje, kalbant apie raštus, to negalima pasakyti, tačiau doktrinoje tai krinta į akis. Atpirkimas čia traktuojamas sauso legalizmo aspektu, kaip atpildas už Dievo garbės pažeidimą. Jėzus Kristus (o ne popiežius) yra Bažnyčios vadovas, krikščioniško gyvenimo paradigma, Senojo Testamento patvirtinimo ženklas. Paties Jėzaus Kristaus mokymas nereiškia krikščioniškos žemiškosios

[32] Dvi mūsų pradinės paradigmos dalys iš pradžių buvo suformuluotos daugiau mažiau viena nuo kitos nepriklausomai ir galėjo pasirodyti tarpusavyje prieštaraujančios. Glaustai paaiškinsime: holizmo/individualizmo skirtis suponuoja pasaulietinį individualizmą, o jei kalbėsime apie intrapasaulietiškumo/ekstrapasaulietiškumo skirtį, tai ekstrapasaulietiškumo laukas čia nėra holizmo priešybė (mažų mažiausiai ne taip, kaip intrapasaulietiškumo laukas). Iš tikrųjų ekstrapasaulietiškojo individualizmo priešprieša holizmui yra *hierarchinio* pobūdžio: iškildamas virš visuomenės, jis palieka ją ramybėje, o intrapasaulietiškasis individualizmas holistinę visuomenę neigia arba suardo, ją pakeisdamas (arba pretenduodamas pakeisti). Minėtasis dviejų individualizmo tipų tęstinumas, kaip parodė Calvino pavyzdys, sustiprina jų vieningumą ir užtušuoja jų skirtingumo ribas. Šitaip patvirtinama pradinė paradigma.

valstybės reglamentacijos, o Pamokslą nuo kalno galiausiai užgožė Dekalogas. Dievo ir Bažnyčios sandora yra senosios Dievo ir Izraelio sandoros atkūrimas. Choisy ypač pabrėžė Lutherio „kristokratijos" transformavimąsi į Calvino „nomokratiją" arba „logokratiją".

Be to, dauguma ekstrapasaulietiškumą išreiškiančių ypatumų neteko savo funkcijų ir išnyko. Apie greitą Mesijo sugrįžimą jau kurį laiką išvis nebekalbama. Galima sakyti, kad dabar Dievo karalystė pamažu kuriama žemėje išrinktųjų pastangomis. Kas be atvangos kovoja su žmonėmis ir institucijomis, kokios jos yra, tam prigimtinė ar nekaltumo būsena, absoliučiosios ir reliatyviosios Prigimties įstatymų skirtis tėra tuščios spekuliacijos.

Kyla klausimas: ar iš tikrųjų galime teigti, kad individualistinė vertė dabar viešpatauja be prieštaravimų ir apribojimų? Iš pirmo žvilgsnio taip neatrodo. Calvinas laikėsi viduramžiško požiūrio, kad Bažnyčia turi vadovauti valstybei (arba politinei valstybės valdžiai), o svarbiausia tai, kad Bažnyčią jis tapatino su visa visuomene. Troeltschas šią nuostatą ypač pabrėžė: nors daugeliu bruožų kalvinizmas panėšėjo į sektą, nepriklausomai nuo to, ar jis ateityje rutuliotųsi šia kryptimi, ar „laisvųjų Bažnyčių" kryptimi, pats Calvinas visada tvirtai stojo už tai, kad Bažnyčia kontroliuotų bet kokią socialinės bendruomenės veiklą ir, kaip jau esu užsiminęs, būtent tokios kontrolės jis ėmėsi Ženevoje. Tad galima būtų manyti, kad holizmo pėdsakai neturėjo būti visai išnykę ir kad Calvino koncepcijoje, kaip ir iki jo, socialinio gyvenimo poreikiai turėjo sudaryti tam tikrą atsvarą individualizmui. Troeltscho aiškinimu, viso to nesama: „Bendruomenės idėja rutuliojama, nesiremiant Bažnyčios ir malonės koncepcija, kaip liuteriškojoje Bažnyčioje; priešingai, ji kyla iš to paties principo, kuris gimdo individo nepriklausomybę – t.y. iš dorovinės priedermės išlikti Dievo išrinktuoju ir kuo daugiau šiuo atžvilgiu nuveikti, – bei iš abstraktaus biblicizmo" (625–626).

Troeltschas cituoja Schneckenburgerį (pst. 320): „Ne Bažnyčia tikinčiuosius padaro tokius, kokie jie yra, o tikintieji Bažnyčią

padaro tokią, kokia ji yra" ir priduria: „Bažnyčios koncepcija yra įspraudžiama į nulemties (predestinacijos) rėmus". Juk galiausiai nulemtis individą veda Bažnyčios link. Tai yra esminio pobūdžio pokytis, kurį būtų lengviau suprasti, prisiminus, kad Lutheris, išsaugojęs, kaip jam pačiam atrodė, Bažnyčios idėją nepakitusią, iš tikrųjų Bažnyčią padarė visai negyvybingą. Ji išliko tik kaip malonės ir išganymo institucija (*Heilsanstalt*), o Calvino nulemties (predestinacijos) idėja jei ne iš principo, tai faktiškai atėmė iš jos net ir šį privalumą. Bažnyčią jis padarė drausminimo įrankiu, skirtu ne tik individams (išrinktiesiems ne mažiau nei atstumtiesiems, nes praktiškai sunku juos vienus nuo kitų atskirti), bet ir politinei valdžiai. Tiksliau tariant, tai buvo įšventinimo institucija (*Heiligungsanstalt*), padėjusi sukrikščioninti valstybės gyvenimą. Visas gyvenimas – ar kalbėtume apie Bažnyčią, ar apie šeimą ir valstybę, visuomenę ir ekonomiką – visais privačių bei viešųjų santykių aspektais turėjo būti modeliuojamas pagal dieviškąją Dvasią ir dieviškąjį Žodį, perteikiamą Bažnyčios pastorių (kurie dažniausiai yra patvirtinti Konsistorijos, kurioje savo atstovų turi ir pasauliečiai). Faktiškai Bažnyčia dabar buvo organas, turėjęs padėti išrinktiesiems valdyti atstumtuosius bei vykdyti savo priedermes Dievo garbei. Ji išsaugojo kai kuriuos ankstyvosios Bažnyčios bruožus ir tuo skyrėsi nuo sektos, bet tuo pat metu ji iš tikrųjų veikė kaip asociacija, susidedanti iš individų (plg. pst. 1, p. 76).

Apibendrinant galima pasakyti, kad Calvinas niekur – nei Bažnyčioje, nei visuomenėje ar bendruomenėje, nei Ženevos respublikoje ar mieste (pastarieji narių atžvilgiu sutapo) – nepripažino holistinės prigimties principo, kuris būtų ribojęs individualistinės vertės taikymą. Jis pripažino tik trūkumus, pasipriešinimą ar kliūtis (visa tai jis traktavo vienodai) ir vientisą lauką, kuriame galėjo reikštis išrinktasis, savo veiklumu šlovindamas Dievą.

Nors studijoje palikta didelė chronologinė spraga, aš vis dėlto drįstu daryti vieną prielaidą. Calvino vaidmuo buvo lem-

tingas: Bažnyčia, apglėbdama valstybę, išnyko kaip holistinė institucija.

Vis dėlto Calvino reforma, netgi sakyčiau, jo įvykdyta revoliucija – ideologinio lauko suvienijimas bei individo „atvertimas" į pasaulietį – tapo įmanoma tik dėl Bažnyčios sekuliarinės veiklos. Aišku, jog dar iki Reformacijos Bažnyčia buvo svarbiausias mus dominančios transformacijos veiksnys, savotiška aktyvi tarpininkė tarp individo ekstrapasauliečio ir pasaulio, t.y. visuomenės ir ypač imperijos arba valstybės.

Tad iš principo galėtume pradinį mūsų modelį pakeisti kitu, tikslesniu, tačiau aš esu priverstas apsiriboti eskizu. Tarp apglėbiančios vertės – individo ekstrapasauliečio – ir žemiškųjų poreikių bei paguodų turėtume įterpti Bažnyčią. Matome, jog ilgus amžius ji veikė dviem frontais, stodama ir prieš politinę instituciją, ir, grubiai tariant, prieš individą. Iš tikrųjų Bažnyčia stiprėjo dviem aspektais: subordinuodama, bent iš principo, imperiją, ir, kita vertus, pasisavindama – šiuo atžvilgiu jai puikiai pasitarnavo Grigaliaus reforma ir ypač sakramentų (pirmiausia atgailos) doktrina – tam tikras funkcijas ir galias, kurios padėjo išlyginti išganymo kelią daugumai tikinčiųjų, tačiau individas kartu su Reformacija panoro tas funkcijas ir galias atgauti. Lutheris ir Calvinas puolė katalikų Bažnyčią pirmiausia kaip išganymo instituciją. Teigdami, kad individo santykiavimas su Dievu yra savaimingas, jie nutraukė Bažnyčios įvestą darbo religinėje sferoje pasidalijimą. Tuo pat metu jie, ar bent Calvinas, labai aiškiai pritarė susivienijimui, kurio Bažnyčia pasiekė politinėje plotmėje.

Tokia dvejopa laikysena lėmė, kad Bažnyčios suvienytą lauką gana sparčiai užvaldė Calvino pasaulietinis individualizmas. Reformacija nuskynė Bažnyčios sunokintą vaisių.

Jei žvelgsime į proceso visumą, Reformacija – tai krizė, išreiškusi grįžimą atgal į ankstesnį lygmenį: institucija, kuri buvo tapusi ekstrapasaulietiškojo elemento forpostu ir įveikusi pasaulį, dabar buvo pasmerkta pati kurį laiką būti pasaulietinė.

2

Genezė, II
Politikos sąvoka ir valstybė nuo XIII amžiaus[*]

Įvadas

Kadangi ši studija liečia moderniąją individo sampratą, tad jos problematika, palyginus su uždaviniais, kuriuos individualizmo tyrinėtojui amžiaus pradžioje kėlė Maxas Weberis[1], yra gana ribota. Ir prielaidomis, ir tikslais ji yra lyginamojo pobūdžio. Norint moderniąją visuomenę apibūdinti tradicinio tipo visuomenių atžvilgiu, dažnai pasitelkiami tokie terminai, kaip „individualizmas", „atomizmas", „sekuliarizmas". Beje, įprastas dalykas yra kastinę visuomenę priešpriešinti moderniajai vaka-

[*] Ši esė, pasirodžiusi 1965 m., ženklina tyrinėjimų pradžią. Todėl originalus jos pavadinimas yra labai bendro pobūdžio: „The Modern Conception of the Individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions", *Contributions to Indian Sociology*, VIII, 1965, spalis. Prancūzišką tekstą paskelbė *Esprit*, 1978, vasaris: „La conception moderne de l'individu. Notes sur sa genese, en reliation avec les conceptions de la politique et de l'Etat, a partir du XIII-e siècle."

[1] „Terminas ‚individualizmas' apima pačias heterogeniškiausias, kokias tik įmanoma įsivaizduoti, sąvokas <...>, ir dabar imtis iš naujo [po Burckhardto] nuodugnios šių sąvokų analizės būtų mokslui per didelė prabanga" (*L'Etique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris: Plon, 1964, p. 122, pst. 23).

rietiškai visuomenei. Pirmame plane vienoje pusėje figūruoja laisvė ir lygybė, kitoje – tarpusavio priklausomybė ir hierarchija. Galima išrikiuoti priešybių poras: permanentiškumas – mobilumas, priskyrimas (atribucija) – išsipildymas ir t.t. Galima taip pat svarstyti, ar socialiniai vieno ir kito tipo visuomenių papročiai išties tokie skirtingi, kaip tai liudija daugiau ar mažiau tiesiogiai jas aiškinančios socialinės teorijos, ir aš šia proga pabrėšiu, kad vakarietiška visuomenė anaiptol neignoruoja kastinei visuomenei būdingų nuostatų ar net idėjų. Tačiau mus čia domins tik koncepcijos, ir mes apsiribosime tik vyraujančiomis. Bus bandoma tiksliau nusakyti vakarietiškos ideologijos rėmus, lyginant su tradiciškąja Indija.

Mūsų pačių politinėje teorijoje esama panašaus pobūdžio skirtumų tarp ankstesnių (ir kai kurių naujųjų) teorijų, pirmumą teikiančių (socialinei ir) politinei visumai, ir moderniųjų teorijų, laikančių, jog pirminės yra individualios žmogaus teisės, determinuojančios politinių institucijų tinkamumą. Pritariant T.D. Weldonui, galima priešpriešinti „organines" teorijas, kurioms atstovautų Platono *Valstybė* (beje, čia dėstomas požiūris labai artimas indiškajai varnų teorijai, o ypač indoeuropietiškajai trinarei socialinių funkcijų schemai) arba Hegelio valstybės samprata, ir, kita vertus, „mechanines" teorijas[2], tokias, kaip Johno

[2] T.D. Weldon, *States and Morals*, London, 1946. Karlas Popperis taip pat priešpriešino „uždarą „ ir „atvirą" visuomenes (*The Open Society and its Enemies*, London, 1945, 2 t.). Žvelgdami kiek kitu kampu, mes čia aptariame klasikinę sociologijos problematiką (Toennieso „bendruomenę" ir „visuomenę", Durkheimo – mechaninį ir organinį darbo pasidalijimą). Beje, Weldonas ir Durkheimas vartoja tuos pačius terminus, tačiau juos sugretinę pamatysime, kad prieštaravimų dėl to nekyla, nes jie liečia skirtingus lygmenis, o tariamos inversijos byloja apie papildomumo [*complémentarité*] santykį: moderni visuomenė, kuri neregėtai išplėtojo *organinį* darbo pasidalijimą ir sustiprino faktinę žmonių tarpusavio priklausomybę, tuo pat metu dorovės ir politikos plotmėje iškėlė pavienį žmogų kaip nepriklausomą ir grynai savaimingą esybę ir įprasčiausiu būdu adaptavo *mechanines* (individualistines) valstybės teorijas. Ideologinį Individo iškėlimą empiriškai lydi tam tikras tarpusavio priklausomybės nefunkcionalumas (plg. *HAE, I*, p. 195 ir pst. 10). Galima manyti, kad tokį skirtingų lygmenų chiazmą visada lydi ideologinė diferenciacija. Štai kodėl Durkheimo teorija išverčiama į Toennieso (ir Weldono) kalbą, bet ne atvirkščiai.

Locke'o socialinės sutarties ir politinio *trust*[3] doktrina. Norint jas atskirti, tektų aiškintis, kuri sąvoka – socialinės ir politinės *visumos* ar pavienio *individo* – yra laikoma pirmine arba pagrindine fundamentinių verčių atžvilgiu. Vadinasi, bus kalbama atitinkamai apie „holizmą" ir „individualizmą". Tad tenka išskirti dvi žodžio „individas" reikšmes:

1) tai *empirinis* kalbėjimo, mąstymo, valios subjektas, nedalomas žmonių giminės etalonas, su kuriuo stebėtojas susiduria kiekvienoje visuomenėje;

2) tai *dorovinė*, nepriklausoma, autonomiška, taigi (iš esmės) nesociali esybė, figūruojanti pirmiausia mūsų naujojoje žmogaus ir visuomenės ideologijoje.

Mes čia pamėginsime atsekti individo kaip dorovinės esybės formavimosi arba raidos etapus, pradedant nuo viduramžių visuomenės, kuri iš pirmo žvilgsnio atrodo artimesnė tradicinio tipo holistinei visuomenei nei modernaus tipo individualistinei visuomenei.

Ar tokios plačios apimties tyrimas apskritai įmanomas? Ar tam pasišventęs tyrinėtojas nerizikuoja būti apkaltintas nekompetentingumu ir perdėtu pasitikėjimu savimi? Aš įsitikinau, kad pripažinti autoritetai – kaip Figgis, Gierke ir Elie Halevy – faktiškai yra atsakę į kai kuriuos mūsų klausimus, liečiančius įvairius istorinio vystymosi laikotarpius bei aspektus. Tad susiejus tarpusavyje pagrindines jų nagrinėtas temas arba svarbiausias išvadas bei reikalui esant papildžius, pasirodė įmanoma pateikti tegu, aišku, ir nepilną, tačiau apibendrinantį ir dabartinėje situacijoje aktualią studiją.

Tomas Akvinietis ir Viljamas Okamas

Parankiausia remtis Tomo Akviniečio teorija, sujungusia krikščioniškąjį apreiškimą ir Aristotelio filosofiją. Jo teorijoje galima

[3] *Trust* – pasitikėjimas asmeniu, kai jis padaromas teisėtu turto ar galios subjektu, turint tikslą, kad tai bus naudinga kitam (*Shorter Oxford Dictionary*).

išskirti du elementus, nors jie ir labai glaudžiai susiję: religijos, tikėjimo ir malonės lygmenyje kiekvienas žmogus yra tam tikra gyva *visuma*, privatus asmuo, tiesiogiai santykiaujantis su savo kūrėju ir modeliu, ogi žemiškųjų institucijų lygmenyje jis, priešingai, yra bendruomenės narys, socialinio kūno dalis. Viena vertus, asmens savaimingumas yra pagrįstas aukščiausiomis apreikštomis vertėmis, nulemtas asmens artumo su Dievu, ir visa tai yra priešinga jo žemiškiesiems santykiams. Kita vertus, Aristotelio pavyzdžiu, žemiškoji bendruomenė, būdama racionali institucija, yra įteisinama kaip antrinė vertė, o tai prieštaravo ankstesnei doktrinai, kuri bendruomenę traktavo tik kaip vaistą, kurio reikalavo prigimtinė nuodėmė.[4]

Universitas, t.y. socialinio kūno kaip visumos, koncepcija, pagal kurią gyvenantys žmonės – tik tos visumos dalys, neabejotinai priskirtina prie tradicinių visuomenės teorijų. (Beje, krikščioniškasis individualizmas ją apglėbia, žr. *HAE, I*, 24.) Šios tradicinės stadijos atžvilgiu teorinės minties raida reiškė, kad minėta samprata vis labiau neteko įtakos, užleisdama vietą kitai – *societas* arba tiesiog paprastos asociacijos koncepcijai. Mes apsiribosime, šiame procese išskirdami tik keletą atskirų permainos stadijų.

Viljamas Okamas, didysis XIV amžiaus pirmosios pusės scholastas pranciškonas, čia minėtinas kaip moderniosios mąstysenos šauklys. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, tarsi jis grężėsi atgal, mat iš dalies jis priešinosi pasaulietinės tvarkos įteisinimui, laikėsi pirmųjų Bažnyčios Tėvų nuostatų, pabrėždamas, kaip ir šie, ypatingą apreiškimo svarbą. (Po dviejų šimtmečių Lutheris taip pat atsigręš į šv. Augustiną, ieškodamas argumentų prieš Aristotelį.) Tačiau, kita vertus, nepaisydamas tvirtų šv. Tomo realizmo pozicijų, Okamas išplėtojo gana nuoseklų nominalizmą,

[4] Apskritai kalbant, tai gana įprastas požiūris. Jis aiškiai išdėstytas Ernsto Cassirerio veikale *The Myth of the State*, N. Haven, 1946, skyr. IX. Žr., be to, Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne. Le Franciscanisme et le Droit* (Cours d'histoire et de philosophie du droit), Paris: Les Cors de droit, 1963 (rotator).

padėjo pagrindus pozityvistinei bei subjektyvistinei teisės sampratai, o visa tai, kaip netrukus pamatysime, reiškė pastebimą individualizmo invaziją[5].

Tomo Akviniečio požiūriu, kai kurie žmonės, kaip šv. Petras ar šv. Paulius, yra kilę iš „pirminių substancijų", kitaip tariant, iš pirmos rūšies savaimingų esybių, tačiau „universalijas" – kaip, pavyzdžiui, giminė ar rūšis, esybių kategorijos ar klasės – kurias jis taip pat traktuoja kaip savaimingas realybes, jis vadina „antrinėmis substancijomis"[6]. Okamas šį požiūrį kritikavo taikliau, nei kiek anksčiau – Dunsas Škotas. Pasak jo, patyręs logikas, laikantis save Aristotelio sekėju, turi aiškiai skirti daiktus (*res*), viena vertus, ir ženklus, žodžius, universalijas, kita vertus: „Daiktai pagal apibrėžtį gali būti tik „paprasti", „paskiri", „diskretūs"; egzistuoti gali tik atskirybės ir skirtybės <...> Petro asmenyje nesama nieko kita, kaip tik Petras, nieko, kas nuo jo „realiai" ar „formaliai" skirtųsi. Nei gyvulys, nei žmogus – nei tuo labiau gyvuliškumas, nei žmogiškumas – nėra daiktai, jie nėra esybės" (Villey, *op. cit.*, p. 206). Prieštaraudamas šv. Tomui, jis teigė, jog nėra jokių „antrinių substancijų". Šiandien sakytume – nereikia sudaiktinti mūsų idėjų ar klasių. Polemikoje su popiežiumi Okamas netgi teigia, jog realiai neegzistuoja net tokie dalykai, kaip, pavyzdžiui, „pranciškonų ordinas": egzistuoja tik po Europą pasklidę pranciškonų vienuoliai[7]. Nors bendri terminai, jo

[5] Toliau tiesiog reziumuojamos Villey mintys, *op. cit.*, p. 147–275

[6] *Ibid.*, p. 204: „Išorinis pasaulis yra tik chaotiška atomų daugybė, tik begalė individų; jame pačiame glūdi tam tikra tvarka, rūšys, pagal kurias susigrupavusios pavienės esybės (‚formalios priežastys'), prigimtinės esmės (‚galutinės priežastys') bei visa apimanti sistema, kuri susieja individualius esinius, būdama virš jų. Visa tai egzistuoja objektyviai, nepriklausomai nuo proto, kuris tai atskleidžia daiktuose."

[7] Okamą visai pagrįstai galima laikyti dvasiniu moderniųjų anglosaksų tėvu. Tam tikra prasme gana tipiškas yra Gierke ir įžymaus jo vertėjo sero Ernesto Barkerio nesutarimas (žr. toliau, pst. 1, p. 89). – Gierke rašo: „Į ‚realybę' nukreiptas žvilgsnis nenori pripažinti, kad gyvo nenutrūkstamo Tautos egzistavimo vienybė galėtų reikšti daugiau, nei substancinio pagrindo neturinčią regimybę, tad šios vienybės suasmeninimo faktas yra atmetamas kaip juridinė fikcija. Barkeris išnašoje rašo: „Skaitytojas gali nuoširdžiai simpatizuoti „į ‚realybę' nukreiptam žvilgsniui" ir būti paskatintas suabejoti, ar tai, ką Gierke vadina *Daseinseinheit eines Volkes*, iš tikrųjų turėtų būti substancija esybės ar

požiūriu, ir turi tam tikrą pagrindą empirinėje tikrovėje, tačiau patys savaime jie nieko nereiškia arba geriausiu atveju tai tik netobulas ir apytikris realių esybių – mes galėtume jas vadinti individualiomis – pažinimas.

Iš viso to išplaukė itin svarbi mintis, kad iš bendrųjų terminų, kuriais mes operuojame, negalima gauti normatyvinių išvadų. Antai nėra prigimtinio įstatymo, dedukuoto iš idealios daiktų tvarkos; už realaus įstatymo – nesvarbu, ar jis būtų Dievo prisakytas, ar, Dievui leidus, žmogaus nustatytas – nėra nieko, yra tik *veikiantis įstatymas*. Pirmiausia jis prieštarautų Dievo „absoliučiai galiai" (*plenitudo potestatis)*, nes jį ribotų kažkas kita, o ne jis pats. Beje, tokia referencija į Dievo galią atsispindės ir žmonių institucijose. Įstatymas, kuris iš esmės išreiškė žmogaus protu atskleistą gamtos tvarką, tapo apskritai įstatymų leidėjo „galios" arba „valios" išraiška. Dar daugiau, suvokus, kad teisė – tai teisingas socialinių esybių santykis, ji tapo individo galios (*potestas*) socialinio pripažinimo išraiška. Taigi Okamas buvo „subjektyvios teisės teorijos", kuri faktiškai ir yra modernioji teisės teorija, pradininkas[8].

---

asmens prasme. Galima manyti, kad tam tikra Tautos egzistavimui būdinga vienybė yra ne Grupės ar kolektyvinio asmens Būties vienybė, o daugelio žmonių protų bendro turinio arba bendro tikslo vienybė" (*op. cit.*, p. 47, LXXXI *tt.*). Barkerio vertimas buvo paskelbtas 1934 m., t.y. praėjus metams po Hitlerio atėjimo, tad galima manyti, kad jo išlygas sustiprino to meto įvykiai).

[8] Tai savaime derinasi su teisiniu Okamo nominalizmu ir pozityvizmu, tačiau šių išvadų jis priėjo netiesioginiu – labai įdomiu ir pamokančiu – būdu. Jis buvo logikas, o ne juristas. Sistemingai gilintis į teisę jį paskatino tarp popiežiaus ir pranciškonų įsiplieskęs ginčas. Ordinas, kurio įkūrėjas šventasis Pranciškus Asyžietis skelbė neturto įžadą, tapo labai turtingas, ir popiežiai galiausiai ryžosi įpareigoti ordiną pripažinti, kad turtas, kuriuo jie faktiškai naudojosi, yra jų nuosavybė. Nepritardamas tokiai politikai ir norėdamas sukliudyti pranciškonams įsitraukti, priešingai ordino kūrėjo regulai, į šio pasaulio reikalus, Okamas išplėtojo savo naująsias įstatymo ir teisės apibrėžtis.

„Į teisinę nuosavybės teoriją jis perkelia savo meilę krikščioniškai gyvensenai ir pranciškonų bendruomenei: vienuolio žvilgsnis bei noras paaiškinti vienuoliško susilaikymo motyvus lėmė tokį sąmoningai nuskurdintą ir menkinantį nuosavybės teisės vaizdą" (Villey, *op. cit.*, p. 257).

Nors jo ketinimas buvo apriboti juridinę sferą, tačiau iš tikrųjų jis suteikė jai savarankiškumo, o polinkis į individualizmą bei pozityvistinės nuostatos prisidėjo prie to, kad toji sfera įgavo iki tol neregėto absoliutiškumo ir griežtumo. Teisę į daiktą jis

Teisiniai Okamo raštai, atrodo, nebuvo plačiai žinomi, tad nereikėtų manyti, kad jis galėjo tiesiogiai veikti moderniosios teisės raidą. Tačiau visi jo darbai labai reikšmingi. Kalbėdami apie jo nominalizmą ir, kita vertus, apie pozityvizmą bei teisinį subjektyvizmą, mes paprasčiausiai konstatuojame, jog filosofijoje ir teisėje gimė Individas. Jeigu manoma, kad už atskiros esybės nėra nieko ontologiškai realaus, jeigu „teisės" sąvoka siejama ne su gamtine ar socialine tvarka, o su atskira žmogiškąja esybe, toji esybė tampa individu moderniąją žodžio prasme. Tiesioginė įvykusios permainos išdava – „galios" (*potestas*) sąvokos iškėlimas; ji pasirodė esanti funkcionalus modernus tradicinės tvarkos ir hierarchijos idėjos ekvivalentas. Ypač pažymėtina tai, kad galios sąvoka, kuri mūsų politinėje teorijoje vaidina tokį reikšmingą ir tokį neaiškų vaidmenį, radosi pačioje individualizmo eros pradžioje. Nors Okamas apie politiką tiesiogiai nekalba, jo teorija leidžia nujausti tautos suvereniteto ir politinės sutarties sąvokas[9].

Apskritai paėmus, socialinėje plotmėje nebeliko vietos tikrajai bendruomenės idėjai. Ją išstūmė individo laisvė, kurią Okamas išskleidė nuo mistinio gyvenimo iki gyvenimo visuomenėje sferos. Mes netekome – mažų mažiausiai netiesiogine prasme – *bendruomenės* vardan *visuomenės*, ir visiškai akivaizdu, kad šios

---

priešpriešina paprastam gebėjimui juo naudotis, apibūdindamas ją kaip sankciją, t.y. kaip galimybę priversti ją pripažinti teismo nuosprendžiu. „Teisė yra veikiančiu įstatymu pripažinta galia", – taip kalba neturto advokatas, faktiškai skelbdamas privačios nuosavybės erą. Gali rastis prieštaraujančių, esą modernioji nuosavybės idėja kilo iš romėnų teisės. Iš tikrųjų labiau tikėtina, kad šią idėją su romėnų teise susiejo modernieji jos interpretatoriai, o tai patvirtintų mūsų autorių prisidėjus prie idėjos sklaidos, kuri, kad ir kaip ją aiškintų romanistai, sociologui kelia daugybę minčių (*ibid.*, p. 230 *tt.*).

[9] Kalbama apie šiuo laikotarpiu išryškėjusią *Lex Regia* referenciją: „Tai dera valdovui pagal įstatymą, nes pagal *Lex Regia*... tauta jam suteikė visus įgaliojimus vadovauti ir valdyti" (ibid., p. 223, žr. J.N. Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, Cambridge, 1907. Cituoju pagal Harper Torchbooks leidinį, New York, 1960, p. 25–26). Įstatymų leidimo privilegija taip pat buvo suprantama kaip galių delegavimas, turint omeny, kad „kiekviena teisė susideda iš individualių įgaliojimų" (Villey, *op. cit.*, p. 258).

pirmosios ne tik ryžtingos, bet ir lemtingos permainos ištakos yra religinės.

Nuo Bažnyčios dominavimo iki politinio suvereniteto (XIV–XVI a.)

Moderniosios valstybės gimimo temai skirtų pranešimų serija, kurią 1900 m. paskelbė J.N. Figgis ir kurios pagrindinė problema, rodos, nuo to laiko nebuvo rimčiau svarstoma – tai veikalas, teikęs mums nepamainomą paramą ir ypač vertingas tuo, kad leido be didesnių keblumų išplėtoti paraleles su Indija. Figgis nustatė, jog dieviškosios karalių teisės teorija kilo iš dieviškosios popiežių teisės teorijos. Savo „Politinės minties etiuduose (nuo Gersono iki Grotijaus)" jis pažymi, jog politinių idėjų šaltinis buvo viduramžių mąstysena, ir aprašo revoliuciją, kuri tas idėjas išlaisvino, trumpai tariant – aprašo valstybės moderniosios teorijos gimimą[10].

Knyga iš esmės prasideda Konstancos susirinkimu, kuris buvo sušauktas 1414 m. Tačiau iš tikrųjų ji apima laikotarpį nuo XIV amžiaus pradžios, nes įžangoje autorius apmeta bendrą viduramžių vaizdą ir apibūdina XIV amžiaus autorius. Jis pabrėžia tris savo tyrinėjimo aspektus: Bažnyčios viršenybę viduramžiais, revoliuciją, įtvirtinusią valstybės dominavimą, ir šios permainos vidinį tolydumą. Aš iš esmės apsiribosiu dviem pirmaisiais.

Jei mėginsime gretinti krikščioniškus viduramžius ir tradicinę Indiją, keblumų rasis pirmiausia dėl to, kad Indijoje brahmanai tenkinosi dvasiniu dominavimu, o Vakaruose Bažnyčia, kurios svarbiausias asmuo – popiežius, ėmėsi ir pasaulietinės valdžios. Kalbant bendrais bruožais, viduramžiams, atrodo, būdinga dvejopa žemiškoji valdžia. Maža to, kadangi dvasinė instancija ryžosi

10 Pabrėšime, jog Figgis vylėsi, kad jo paties religingumas padės jam „įsijausti į viduramžių dvasią, neapsiriboti vien išorinių faktų registravimu"(žr. apie metodą, Figgis, *op. cit.*, p. 35–36).

prisiimti žemiškąją valdžią, gali kilti klausimas, ar šio pasaulio reikalams faktiškai nebuvo teikiama tam tikra pirmenybė. Tokiai prielaidai aiškiai prieštarauja pagrindinis Figgis'o teiginys, kur kas labiau priartinantis mus prie indiškojo paveikslo.

Viduramžiais Bažnyčia nebuvo tiesiog valstybė, tai buvo tam tikra valstybė; valstybė arba veikiau pilietinė valdžia (nes visuomenė atskirai nebuvo pripažįstama) buvo paprasčiausiai Bažnyčios policijos departamentas. Bažnyčia kritikavo Romos imperijos aukščiausios valdžios, paremtos absoliučia ir universalia jurisdikcija, teoriją ir išplėtojo ją kaip popiežiaus visagalybės (*plenitudo potestatis*) teoriją. Popiežius buvo aukščiausias įstatymų leidėjas, garbės titulų, įskaitant karaliaus, teikėjas ir vienintelis teisėtas žemiškosios galios šaltinis, legalus, nors ir ne faktinis, religinių ordinų ir universitetinių laipsnių steigėjas, aukščiausias tautų „teisėjas ir jų nesantaikos kurstytojas" (*diviseur*), tarptautinės teisės gynėjas, keršijęs už pralietą krikščionių kraują (Figgis, *op. cit.*, p. 5).

Apsistosiu prie pirmojo, kursyvu pažymėto sakinio, pažyminčio du dalykus: pirma, Bažnyčia, arba visuotinė krikščionija, apėmė visas pavienes institucijas ir buvo vienintelė visuomenė, t.y. apskritai globali visuomenė modernia prasme; antra, toji visuotinė krikščionių bendruomenė per savo dvasininkų hierarchiją prisiėmė įgaliojimus, kurie kitaip dar vadinsis politiniais, net ir deleguodama ar bent iš dalies deleguodama juos žemiškosioms instancijoms. Pirmasis bruožas, reiškiantis tai, kad aukščiausios vertės apibrėžia globalios visuomenės ribas, pastebimas ir Indijoje, antrasis bruožas krikščioniškuosius viduramžius nuo Indijos atskiria, nors žemiškųjų instancijų pavaldumas dvasinėms ir rodo tam tikrą panašumą.

Gal vis dėlto reikėtų atkreipti dėmesį į kai kuriuos niuansus? Bažnyčios dominavimo doktrina anaiptol nebuvo nuo pat pirmųjų amžių gyvavęs požiūris, negana to, jam netgi priešintasi. Figgis cituotame tekste teigia, kad Bažnyčios dominavimo idėja „skleidėsi" pamažu, o veikale „Dieviškoji karalių teisė" (skyr. III) apie tai aiškiau pasakyta. Popiežiaus *plenitudo potestatis* idėją paskelbė Inocentas III (1198–1216), o iš tikrųjų popiežiaus doktriną imtasi plėtoti apie 1080 m., įsiplieskus Grigaliaus VII kovai su imperatorium Henriku IV, ir galiausiai 1302 m. buvo paskelbta

Bonifaco bulė *Unam sanctam*. Kai kurie tyrinėtojai mano, kad dviejų principų arba valdžių – bažnytinės arba popiežiaus ir pasaulietinės arba imperatoriaus – santykis buvo griežtai nustatytas tik paskutiniame XI amžiaus ketvirtyje[11].

Nuo tada modernusis protas aiškiai linkęs manyti, esą tai, kad popiežiaus pretenzijos auga, tapdamos vis kategoriškesnės ir vis labiau autoritariškos, yra tik stiprėjančios popiežiaus ir imperatoriaus konkurencijos išraiška arba didėjančio imperatorių nepakantumo popiežiaus pretenzijoms išdava. Maža to, popiežiaus doktrina šiuo periodu susilaukė opozicijos: imperatoriai šiuo klausimu skelbė savo požiūrį. Tačiau reikia pripažinti, kad bendros dvasinės orientacijos aplinkoje, kurioje vyravo Bažnyčios pusėje stovėjusių teologų įtaka ir funkcionavo nuosekliai išplėtota popiežiaus doktrina, jai oponavusi pasaulietinės valdžios doktrina jokio įspūdžio nedarė. Ją palaikė tik teisės mokslo atstovai. Tokias išvadas galime padaryti, remdamiesi klasikiniu Otto Gierke's traktatu[12], ypač, jei kol kas nekalbėsime apie XIV amžiaus imperatorių valdžios gynėjus Okamą ir Marsilijų Paduvietį. Imperijos šalininkai iš esmės neneigė nei aukščiausios Bažnyčios galios, nei to, kad savose valdose ji yra nepriklausoma ir suvereni, tačiau jie rėmėsi pirmųjų Bažnyčios amžių doktrina, aiškinusia, jog *sacerdotium* ir *imperium* yra dvi paties Dievo sukurtos nepriklausomos sferos, dvi galios, turinčios veikti darniai. Jie atmetė prieš pasaulietinę valdžią ir imperatorių nukreiptas Bažnyčios pretenzijas: Bažnyčia turinti rūpintis tik dvasiniais dalykais. Tačiau tai, kaip šie teisininkai vis dėlto mėgino abi valdžias sujungti, įgyvendinti universalų epochos idealą – *ordinatio ad unum*, rodo silpnąsias jų pozicijos vietas. Kai kurie jų kalba apie santykį, primenantį tą, kurio laikomasi Indijoje: valstybė turi paklusti Bažnyčiai dvasinėje sferoje, o sprendžiant žemiškąsias

[11] J. Rivière, *Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1962, įvadas.

[12] O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900, p. 7 *tt.*, 16–18, 20–21 (į anglų kalbą vertė F.W. Maitland).

problemas, Bažnyčia turi būti pavaldi valstybei*. Taigi galime daryti išvadą, kad nors popiežiaus doktrina, kaip ją nušvietė Figgis, buvo išplėtota gana vėlai, viduramžiais ji buvo dominuojanti ir logiškai nuosekliausia. Iš tikrųjų jos susiformavimas, ko gera, buvo būtinybė, nulemta dviejų aplinkybių: viena vertus, požiūris į Bažnyčią buvo visuotinai pripažintas, kita vertus, toji aukščiausia galia įgavo faktinio vadovavimo formą. Šiuo atžvilgiu Gierke iš esmės laikosi to paties požiūrio, kaip ir Figgis; konstatavęs, jog būta dviejų skirtingų doktrinų, Gierke skuba pridurti, kad tai – tik du viduramžių mąstysenos variantai, o tikrasis prieštaravimas sietinas su tendencija, kurią jis vadina „antikos sumoderninimu" ir kuri, pasak jo, iš tiesų reiškė antikos idėjomis paremtą ir sykiu modernios dvasios persiėmusį požiūrį; esą akivaizdžių tokio požiūrio apraiškų galima įžvelgti ir polinkyje į popiežiaus absoliutizmą, ir imperatoriaus valdžią gynusiuose argumentuose, perimtuose iš romėnų teisės mokslo (p. 4–5).

Pati revoliucija, nulėmusi, kad Bažnyčios, kaip suverenios institucijos ir globalios Vakarų visuomenės, vietą užėmė valstybė, buvo ilgas ir sudėtingas procesas. Aš apsiribosiu, išryškindamas (čia remsiuosi kiek supaprastinta Figgis'o tyrinėjimų medžiaga) keletą vienas kitą keitusių etapų.

XIV amžiaus pradžioje, žlugus imperatoriaus valdžiai, Prancūzijos karalius pasipriešino popiežiaus pretenzijoms ir iš esmės privertė jį paklusti. Vienas advokatas iš Kutansų, Pierre'as Dubois, turėjęs, ko gera, artimų ryšių su dvaru, savo kūrinyje, pavadintame pamfletu apie Šventosios žemės užkariavimą (*De Recuperatione Terrae Sanctae)*, greta kitų nelauktai modernių nuojautų prabilo apie Bažnyčios, taip pat ir popiežiaus, valdų konfiskavimą karaliaus naudai su paveldėjimo, o ne panaudos, teise. Vėliau, kilus Jono XXII ir Liudviko Bavaro konfliktui, Marsilijus Paduvietis savajame *Defensor Pacis* konstatuoja 1) „visavertį civilinės valdžios autoritetą ir visiškai laisvo pobūdžio religines

* [*1983 m. pastaba:* Tai, kas I skyriuje pasakyta apie Gelazijų ir vėlesnę popiežiaus politiką, turėtų padėti nušviesti šią prieštaringą „ginčo dėl investitūros" problemą.]

organizacijas; 2) Bažnyčios vykdomų persekiojimų nepagrįstumą; 3) pirmapradį tautos suverenitetą, reikalaujantį atstovaujamosios valdžios sistemos..."[13]. Paskutinis punktas primena viduramžių pabaigos autorių dažnai minimą *Lex Regia* (Gierke, pst. 142). (Romėnų teisę krikščioniškosios teologijos ir filosofijos rėmuose imtasi uoliai studijuoti nuo XI amžiaus.) Ogi pirmasis punktas išties stebina savo modernizmu.

XV amžiuje prasidėjo Bažnyčios susirinkimų sąjūdis – savotiškas bandymas pritaikyti Bažnyčiai tautos suvereniteto doktriną. Bažnyčia išgyveno gilią krizę, mat pontifikatui jau keli dešimtmečiai grėsė skilimo pavojus, popiežiaus sosto siekė net trys pretendentai. 1414 m. sušauktas Konstancos susirinkimas, kuriame ypač aktyviai reiškėsi okamininkai, pirmiausia ieškojo vaisto nuo ligos ir jį surado. Susirinkimas apibūdino Bažnyčią kaip politinę sistemą, panašią į vadinamąją ribotą arba „mišrią" monarchiją, kuri, atstovaudama krikščioniškajai bendruomenei, dalinosi valdžia su popiežium. Norint išgydyti ligą, reikėjo pripažinti popiežiaus pavaldumą susirinkimui. Laikytasi požiūrio, kad popiežiaus valdžia kyla iš tautos ir yra teisėta, kol ištikimai siekia savo tikslo – kurti, o destruktyviais veiksmais ji pati save sužlugdo.

Susirinkimas turėjo teikti popiežiui nuolatinę pagalbą ir jį kontroliuoti, tačiau netrukus atkurta vienvaldystė pasirodė kaip niekada absoliutistinė, ir susirinkimas, netekęs funkcijų, tik kurį laiką gebėjo manevruodamas išsilaikyti. Susirinkimas atvėrė kelią ne tik tautos suverenitetui, kuris ateityje vėl bus patvirtintas, bet ir absoliutizmui, kuris ilgam įsitvirtins ir Bažnyčioje, ir daugelyje Europos kraštų.

Etienne'o Gilsono dėka mes galime pažvelgti į du reiškinius dvynius – Renesansą ir Reformaciją – kaip į dviejų proto veiklos

[13] Figgis, *op. cit.*, p. 31–33 (žr., be to, Dante, *De Monarchia*, ir t.t.); apie P. Dubois žr. J. Rivière, *op. cit.* Figgis mano, jog Marsilijaus koncepcija turinio požiūriu buvo modernesnė nei Liudviko Bavaro dvarui artimo jo kompaniono Okamo koncepcija, o Villey įsitikinęs, kad metodo atžvilgiu Marsilijus buvo didesnis scholastas nei Okamas, kurį jis laiko modernesniu (*op. cit.*, p. 217 *tt.*).

sričių, darniai sugyvenusių viduramžių dvasioje, *diferenciacijos* išraišką: religinis protas, pradedant Lutheriu, sukilo prieš kompromisą su pasauliu ir antikos mąstytojų pasaulietinę išmintį; antikos dvasia, kiek ji buvo nepriklausoma nuo religijos globos, įsigalėjo naujajame humanizme. Visa tai neišvengiamai turėjo suduoti stiprų smūgį dvasinės ir pasaulietinės valdžios tarpusavio santykiui.

Humanistai, pirmiausia Machiavelis, Tito Livijaus veikale aptiko miesto – valstybės, kaip respublikos, modelį, o senovės Romos istorijos pavyzdžiai jam padėjo politinius samprotavimus atsieti ne tik nuo krikščioniškos religijos ir normatyvinių modelių, bet ir nuo asmeninės dorovės. Nuo visų išorinių varžtų išlaisvintas praktinis politikos mokslas pripažino vienintelį principą – *valstybės protą*. Figgis'o manymu, naujasis absoliutizmas, vėlesniais amžiais daręs didžiulę įtaką politikos bei valstybės vyrams, galėjo būti suvoktas tik todėl, kad panašaus pobūdžio absoliutizmą jau buvo išplėtojusi Bažnyčia ir ypač kai kurios bažnytinės organizacijos ir kad Italijoje „valdžia" faktiškai buvo tapusi vieninteliu tikru veiklos tikslu, taigi Machiaveliui liko tik šaltai išnagrinėti esamą situaciją, kokia ji buvo. Galima, ko gera, teigti, kad pirmasis praktinis mokslas, išsilaisvinęs iš žmogaus tikslų holistinio tinklo, buvo Machiavelio politika[14].

Kadangi žemiškosios valdžios stiprėjimas realiai buvo įmanomas tik tarpininkaujant religinio pobūdžio veiksniams, suprantama, jog Machiavelis, griežtai atmesdamas to meto vyravusias vertes, kuriam laikui atsidūrė įsigalėjusios mąstysenos nuošalėje. Lutherio reforma sudavė stiprų smūgį tam, kas buvo likę iš viduramžių tvarkos ir iš germaniškos Šventosios Romos imperijos. Globali visuomenė nuo šiol taps individualia valstybe, kai šventovė, kurioje skleisis religijos esmė, persikels į kiekvieno individo krikščionio sąmonę. Pasaulietinė valdžia iškilo į aukščiausią rangą ir, pasikliaujant dieviškosios karalių teisės teorija,

[14] Lyginant Machiavelį ir indą Kautilya, pirmiausia krinta į akis tai, kad politika neišvengiamai siejama su religija (žr. *HH*, p. 373).

buvo pakylėta iki savotiškos šventybės. Visa tai rėmėsi prielaida, kad valstybė, kurios valdovas ir pavaldiniai išpažįsta tą patį tikėjimą, yra religiškai homogeniška: *cujus regio ejus religio* (žr. Anglijos *„Acts of Uniformity")*. Taigi šios permainos rodo, jog Lutheriui – kad ir kokie būtų buvę jo paties ketinimai – pavyko praktine kalba išreikšti kai kurias teorines Marsilijaus Paduviečio nuostatas ir net kai kurias suvažiavimo nutarimų tendencijas.

Tačiau valstybės anapus Vokietijos nebuvo homogeniškos, tad netrukus išryškėjo naujųjų pokyčių padariniai. Vienoje ir toje pačioje valstybėje gyvavo įvairios konfesijos, o tai sudarė prielaidas kilti religiniams karams. Tai skatino politikus vardan valstybės intereso (prisiminkime Machiavelį) skelbti pakantumą „erezijai", jeigu to reikalavo valstybės gerovė. Konfesijos tarpusavyje kovojo, siekdamos besąlygiškai dominuoti, tačiau kai joms kildavo grėsmė dėl to, kad tikintieji tesudarė mažumą, jos perimdavo kitų pažiūras. Netrukus po to, kai, remiantis valdovo ir pavaldinių sutarties idėja, buvo pripažinta teisė priešintis tirono persekiojimams, prieita ir prie individo teisės į sąžinės laisvę. Sąžinės laisvė buvo chronologiškai pirmoji politinė laisvė, iš jos išaugo visos kitos. Jėzuitų teoretikai išplėtojo moderniąją Prigimtinės teisės teoriją, kuri valstybės pagrindu laikė socialinę ir politinę sutartį, o Bažnyčią ir valstybę traktavo kaip dvi skirtingas, nepriklausomas, viena kitai išoriškas visuomenes. Pagaliau „visos arba beveik visos šios idėjos, praktiškai pritaikytos Ispanijos kovose prieš karalių, persikels į Nyderlandus, kur mąstytojų bei universitetų pastangomis įsižiebs šviesos židinys, didžia dalimi nulėmęs XVII amžiaus politinės Apšvietos tikslus (Figgis, *op cit.*, p. 38).

Modernioji Prigimtinė teisė

Prigimtinė teisė ir Visuomenės teorija – taip seras Ernestas Barkeris savo vertime pavadino vieną monumentalaus Otto Gierke's veikalo apie bendruomenių teisę (*Genossenschaftsrecht*) ketvirtojo

tomo dalį[15]. Manau, jog pateikdamas tegu ir labai glaustą šios knygos reziumė, turėsiu gerą progą atkreipti dėmesį į vieną svarbų moderniosios žmogaus ir visuomenės idėjos genezės aspektą. Mums rūpimo laikotarpio politinės – bei, pridursime, socialinės – teorijos lauke vyrauja Prigimtinės teisės teorija. Skleidžiantis idėjoms, paskatinusioms Prancūzijos revoliuciją bei Žmogaus teisių deklaraciją, teisininkai suvaidino tokį pat svarbų vaidmenį, kaip ir filosofai.

Prigimtinės teisės idėja yra filosofinis pagrindas, pateisinęs pastangas sisteminiu dedukciniu metodu išskleisti teisės, kuriai šioje epochoje teko ypatingai ryškus ir svarbus vaidmuo, teoriją. Šią idėją galima kildinti ir iš antikos, ir iš šv. Tomo teorijos, tačiau naujaisiais laikais ji gerokai pasikeitė, tad neretai dvi Prigimtinės teisės teorijos – senoji arba klasikinė ir modernioji – supriešinamos. Jos skiriasi tuo, kuo apskritai skiriasi – ir į ką mes jau mėginome atkreipti dėmesį – tradicinės ir moderniosios reprezentacijos. Senovės mąstytojų – išskyrus stoikus – požiūriu, žmogus yra socialinė esybė, gamta – tai tam tikra tvarka, o tai, ką galima įžvelgti už kiekvieno atskiro *polio* konvencijų ir kas laikytina idealiu arba natūraliu teisės pagrindu, yra socialinė tvarka, atitinkanti gamtos tvarką (ir, suprantama, kokybes, kurios neatsiejamos nuo žmogaus). Naujųjų laikų mąstytojai stoiškojo bei krikščioniškojo individualizmo įtakoje vadinamąją Prigimtinę teisę (priešingai nei veikiančiąją teisę) traktuoja ne kaip socialinių esybių, o kaip individų teisę, kitaip tariant, kaip teisę žmonių, kurių kiekvienas, būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą ir apdovanotas protu, egzistuoja pats savaime. Tad daroma išvada, kurią pirmiausia linkę pabrėžti teisininkai, kad pamatiniai valstybės (ir visuomenės) sanklodos principai gali būti dedukuojami iš būdingiausių žmogaus, kaip autonimiškos esybės, savybių ir

[15] Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a lecture by Ernst Troeltsch*. Translated with an introduction by Ernest Barker, Cambridge, 1934, 2 t. (cit. leid. Boston: Beacon Press, 1957, Gierke's citatos sutikrintos su vokišku tekstu).

kokybių, neatsižvelgiant į jokius politinius ar socialinius saitus. Natūrali būsena yra logiškai pirminė politinio bei socialinio gyvenimo atžvilgiu, socialinis gyvenimas priklauso tik nuo individo; dar daugiau, loginis pirmumas sutampa su istoriniu pirmumu, natūrali yra būtent ta būsena, kurioje žmonės tariamai gyveno, prieš sukurdami visuomenę ir valstybę. Iš šios logiškai postuluojamos ar hipotetinės būsenos dedukuoti politinio ir socialinio gyvenimo principus yra, ko gera, ganėtinai paradoksalus ir nedėkingas uždavinys. Moderniosios prigimtinės teisės teoretikai vis dėlto ėmėsi šio uždavinio, o jį spręsdami, padėjo pagrindus moderniai demokratinei valstybei. Gierke rašo:

Valstybė nebetraktuojama kaip dalinė visuma, kilusi iš harmonijos, kuri Dievo valia būdinga universaliai visumai. Ji paprasčiausiai aiškinama remiantis ja pačia. Samprotavimų išeities taškas yra nebe visa žmonija, o suvereni individuali savaiminga valstybė, o toji individuali valstybė, savo ruožtu, pagrįsta tuo, kad atskiri žmonės, laikydamiesi Prigimtinės teisės, susijungia į bendruomenę, apginkluotą aukščiausia valdžia (§ 14, p. 40; vokiškas tekstas, p. 285).

Trumpai tariant, hierarchinė krikščioniška bendruomenė buvo atomizuota dviejuose lygmenyse: ją pakeitė daugybė individualių valstybių, kurių kiekvieną sudarė individualūs žmonės. To meto žodyne susikirto dvi visuomenės (valstybės) koncepcijos :

Turime skirti *universitas* arba organišką (*corporate)* junginį ir *societas* arba asociaciją (*partnership),* kurios nariai išlieka skirtingi, nepaisant tarpusavio ryšių, tad jų vieningumas – ne organinis (*corporate),* o „kolektyvinis" (Barkerio pastaba, Gierke, *Natural Law,* p. 45).

Societas – bei panašūs terminai: asociacija, *consociatio* – čia turi riboto susivienijimo prasmę ir reikalauja sutarties, kuri ją sudarančius individus „sujungtų" į visuomenę. Šis galvojimo būdas atitinka moderniuosiuose socialiniuose moksluose itin paplitusį požiūrį, jog visuomenė susideda iš individų, kurie yra pirminiai grupių arba daugiau mažiau savavališkai nusistatytų ar

„susikurtų" tarpusavio santykių atžvilgiu[16]. Žodis *universitas*, „visuma", kuriuo scholastai vadino visuomenę arba apskritai visus dorovinius subjektus, nepalyginamai labiau, nei žodis „visuomenė", tiktų priešingam (taigi ir manajam) požiūriui, pagal kurį visuomenė su savo institucijomis, vertėmis, sąvokomis, kalba sociologine prasme yra pirmesnė atskirų jos narių, tampančių žmonėmis tik auklėjimo ir prisitaikymo prie tam tikros visuomenės dėka, atžvilgiu. Galima apgailestauti, kad norėdami pažymėti socialinę totalybę, mes, užuot sakę *universitas*, turime sakyti „visuomenė", tačiau šis faktas – tai moderniosios Prigimtinės teisės ir jos loginių pasekmių paveldas. Gierke labai aiškiai parodo, kad *societas* reprezentacija kur kas gyvybingesnė nei *universitas*. Sykiu jis tvirtina, jog priešingas požiūris niekada nebuvo visiškai išnykęs: „Valstybės kaip *organinės visumos* idėja, paveldėta iš antikos bei viduramžių mąstytojų, iš tikrųjų niekada nebuvo užgesusi". Mat, norint nagrinėti politinį ar socialinį kūną kaip vientisą reiškinį, sunku buvo be jos apsieiti.

Taigi Prigimtine teise grindžiamoje valstybės teorijoje vyrauja grynai kolektyvinė tautos, kaip juridinio asmens, interpretacija. Tauta sutampa su tautos narių suma, tačiau tuo pat metu būtinybė save suvokti kaip vienintelį tautos teisių subjektą (*Träger)* verčia tautą iš esmės traktuoti kaip visaapimantį vienetą (*Inbergriff*). Vientisos ir diskrečios visumos skirtingumas tereiškė paprastą požiūrio skirtingumą, kai visuma traktuojama arba kaip *„omnes ut universi"*, arba kaip *„omnes ut singuli"*...(toliau eina aukščiau cituota pastraipa, pst. 7, p. 84: „Į realybę nukreiptas žvilgsnis"...) (p. 46–47; vokiškame tekste p. 298–299).

Ne tik teologų mąstytojai, kaip Molina ir Suárezas, bet ir iškiliausi Prigimtinės teisės teoretikai jautė holistinės koncepcijos poreikį. Althusius, konstruodamas federalistinę sąjungą kaip pakopomis išsirikiavusių asociacijų (*consociationes)* seriją, savąjį

[16] Apie vieną moderniojo individualizmo gynėją Benthamas rašo: „Locke'as... pamiršo, kad vos atėjęs į pasaulį jis nebuvo suaugęs žmogus. Jo manymu, žmonės ateina į pasaulį visiškai susiformavę ir viskuo apginkluoti, nelyg kareiviai, išdygę iš slibino ilčių, kurias Kadmas pasėjo agurkų lysvės kampuose" (E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, t. I, app. III, p. 417–418).

consociato complex et publica vadino *universitas* arba *consociatio politica* (p. 70 *tt.)*. Galima paminėti ir Grotijų, pasak kurio, valdžia – tai „korporacinis organas", nelyginant akis. Gierke mums primena, jog Hobbesas kalbėjo apie valstybę kaip apie milžino kūną, tačiau „galiausiai tariamą jos organizmą pavertė mechanizmu, <...> puikiai sumanytu ir meistriškai sukonstruotu automatu" (p. 52). Pufendorfas, pasitelkęs terminą *persona moralis simplex* ir *composita*, į vieną teisinę sąvoką sujungė grupes arba kolektyvines esybes (mūsų „dorovinius subjektus") ir fizinius individus. Pagaliau tą pačią problemą ypač aštriai iškėlė Rousseau, labiau nei kas kitas prisidėjęs prie to, kad teisininkų konstrukcijos būtų prieinamos apsišvietusiai visuomenei ir – pats to nenorėdamas – užvertė takoskyrą, skyrusią specializuotas spekuliacijas nuo revoliucinės veiklos.

Pastangos vienaip ar kitaip išreikšti socialinės ir politinės grupės vieningumą siejosi su principine Prigimtinės teisės teorijos problema: kaip, izoliavus „natūralų" individą, logiškai prieiti prie visuomenės arba idealios valstybės. Aiškinant šį perėjimą, po 1600 m. buvo suformuluotos mažiausiai dvi sutarties prielaidos. Pirmoji arba „visuomenės" sutartis iškėlė lygybės arba partnerystės (*Genossenschaft*) santykį. Antroji arba politinė sutartis išryškino priklausomumą valdančio asmens arba valdžios atžvilgiu (*Herrschaft)*. Filosofai visas sutartis sujungė į vieną: Hobbesas pavaldumo sutartį traktavo kaip paties socialinio gyvenimo išeities tašką, Locke'as vietoj antrosios sutarties iškėlė *trust* (pasitikėjimą), Rousseau atmetė bet kokį su valdymu nesusijusį veiksnį. Visa tai gerai žinomi dalykai, aš juos primenu, tik norėdamas įterpti pastabą dėl terminų „socialinis" ir „politinis" santykio ir kiekvieno jų prasmės šiuo atžvilgiu. „Visuomenės" sutartis – tai asociacijos sutartis: ji reiškia, kad į visuomenę įeinama kaip į bet kokį savanorišką susivienijimą. Vadinasi, čia kalbama apie asociacijas ir galbūt apie „visuomenę", kaip ją supranta sociologai biheivioristai. Tačiau visuomenės plačiąja *universitas* prasme, visuomenės kaip visumos, kurioje žmogus

gimsta ir kuriai jis, kad ir kaip ten būtų, priklauso, kuri jį išmoko savo kalbos ir mažų mažiausiai suteikia jo protui medžiagos, iš kurios rasis jo idėjos, – visuomenė šia prasme čia nefigūruoja. Geriausiu atveju apie „visuomenę" čia kalbama tik kaip apie „pilietinę visuomenę", ekonomisto ir filosofo, o ne sociologijos tikrąja prasme visuomenę. Tai būtina pabrėžti, norint išvengti dažnai atsirandančios painiavos. Kaip viename savo straipsnyje rašo Barkeris (įdomu tai, kad, būdamas klasikos tyrinėtojas, jis čia kalba kaip sociologas),

> visuomenė nėra sukurta ir niekada nebuvo kuriama sutarties pagrindu. Visuomenė visais savo siekiais – „moksliniais... meniniais... vertiniais bei perfekciniais", – yra susivienijimas, iškilęs virš teisės sąvokos, ji susiorganizavo ir egzistuoja pati savaime. Tikrąja žodžio „socialinis" prasme socialinės sutarties[17] nėra ir niekada nebuvo.

Iš tikrųjų, kaip liudija žodžio *universitas* likimas, vienoje kalbamo laikotarpio doktrinoje gilesnės prasmės visuomenės sąvoką ištiko dalinis užtemimas. Individualizmui įveikus holizmą, socialumas minėta prasme užleido vietą juridinei, politinei, vėliau – ekonominei prasmei.

Loginės individualizmo implikacijos: lygybė, nuosavybė

Prieš imantis analizuoti vieną ar kitą iš individualizmo išaugusio egalitarizmo apraišką, svarbu priminti ir bent kiek nuodugniau aptarti vieną gerai žinoma skirtį. Individualizmas logiškai implikuoja lygybę *ir laisvę*. Tad visai pagrįstai yra išskiriama „liberali" egalitarinė teorija, kurioje kalbama apie *idealią* lygybę, teisių ir galimybių lygybę, logiškai susijusią su maksimalia kiekvieno žmogaus laisve, ir „socialistinė" teorija, kuri kalba apie *faktinę* lygybę, įgyvendinamą, pavyzdžiui, panaikinant privačią nuosa-

[17] Barker, *Social Contract, Essays by Locke, Hume and Rousseau*, įžanga, p. XXV, London, 1947. Citata paimta iš Burke'o veikalo *Reflexions sur la Revolution en France* (*Works*, I, p. 417). Burke'as vartoja žodį *partnership*, pridurdamas, kad ši asociacija apima mirusius, gyvenančius ir dar tik gimsiančius narius.

vybę[18]. Žvelgiant logiškai ar net istoriškai, gali atrodyti, kad nuo teisės pereinama prie fakto, paprasčiausiai sustiprinus reikalavimą: kadangi principinė lygybė netenkina, reikalaujama „realios“ lygybės. Tačiau tokio perėjimo perspektyvoje neišvengiamai slypi netolydumas, gili orientacijos permaina. Pavyzdžiui, motyvuojant tuo, kad naudojamos nuosavybės atžvilgiu piliečiai nėra lygūs, individo atributas – privati nuosavybė – iš jo atimama ir, šitaip susiaurinus individo laisvės lauką, socialinei visumai priskiriamos atitinkamos naujos funkcijos.

Norėdami aiškiau suvokti liberalizmo ir socializmo santykį šiuo aspektu, galime pasitelkti mūsų lyginamąjį metodą. Kastų sistema yra hierarchinė sistema, orientuota į visumos reikmes. Liberali visuomenė išsyk paneigia abu šiuos bruožus: ji yra egalitarinė visuomenė, kuri, norėdama užtikrinti tvarką ir tenkinti bendrą interesą, pasikliauja prekinių mainų dėsniais ir „prigimtiniu interesų tapatumu“. Socialistinė visuomenė taip pat atmeta hierarchiją – bent iš principo ir bent iš pradžių, – tačiau ji vėl atsigręžia į socialinę visumą. Šitaip ji sujungia individualizmo ir holizmo elementus ir sukuria naują formą – hibridą. Jei kalbėsime apie socialistinių ar komunistinių doktrinų bei sąjūdžių visumą, tai lygybė čia galiausiai yra antraeilis dalykas, nes ji yra nebe individo, o socialinio teisingumo atributas. Suprantama, jog turėdami tikslą išsiaiškinti išimtinai individualizmo iškilimą, mes paliksime nuošaly kraštutines egalitarizmo formas, liudijančias priešingą tendenciją (žr. pst. 20, p. 102).

Apie lygybę jau kalbėjome anksčiau, aiškindamiesi, kuo skiriasi *Gennossenschaft*, draugija arba lygių individų asociacija, nuo *Herrschaft*, asociacijos arba grupės, apimančios „viešpatavimo“ (*maîtrise*), aukščiausio įšventinimo (*super-ordination*) ar valdžios (*autorité*) elementą. Gierke atkreipė dėmesį į analogiškas opozicijas tarp „kolektyvinės sąjungos“, kuri galėtų būti „draugijos“ atitikmuo, ir „reprezentatyvinės sąjungos“ (kur būtina atstovaujančio asmens viršenybė atstovaujamos grupės narių atžvilgiu),

[18] Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Harvard University Press, 1964.

taip pat tarp *societas aequalis* ir *societas inaequalis*. Sprendžiant iš to, kad Prigimtinės teisės teoretikai kildino valstybę iš dviejų viena po kitos sudarytų – susivienijimo ir pavaldumo – sutarčių, galima įtarti, kad moderniajam protui pristigo gebėjimo sintetiškai suvokti hierarchinį grupės modelį, reikalaujantį analizuoti grupę dviem aspektais: kaip egalitarinę asociaciją ir kaip asociaciją, pavaldžią vienam asmeniui ar esybei. Kitaip tariant, susiformavus požiūriui, kad realiai egzistuoja ne grupė, o individas, išnyko hierarchija, sykiu su ja valdžios subjektas neteko savo atributo – valdžios. Liko tik individų rinkinys, tad virš jų iškilusios valdžios „statinys" galėjo būti pateisintas, tik remiantis asociacijos narių bendros jausenos prielaida. Žmogaus sąmonės, jo vidinio pasaulio atžvilgiu tai buvo tam tikras laimėjimas, tačiau tikrovės atžvilgiu tai reiškė praradimą, nes žmonių grupės turi vadovus nepriklausomai nuo formalaus konsensuso, struktūravimasis yra būtina grupių, kaip visumų, egzistavimo sąlyga.

Trijų didžiųjų XVII–XVIII a. sutarties filosofijų palyginimas aiškiai patvirtina, kad pagrindinė problema čia išties buvo susivienijimo ir pavaldumo kontrastas. Toliau pamatysime, kaip Hobbes'as, mėgindamas sukurti sintetinį pavaldumo modelį, buvo priverstas atsitraukti nuo individualistinio ir mechanistinio požiūrio; Locke'as keblumo išvengė, perimdamas iš privatinės teisės sąvoką *trust*; Rousseau išvis nepripažino ko nors viršesnio už asociaciją, kurią, pasitelkęs „visuotinės valios" alchemiją, transformavo į aukščiausio įšventinimo formą (*superordination*). Šiems trims autoriams bendra tai, kad visi jie susidūrė su sunkumu, iškylančiu, norint sujungti individualizmą ir valdžią, sutaikinti lygybę su visuomenėje ar valstybėje nuolat neišvengiamai egzistuojančiais galios, kitaip tariant, padėties, skirtumais.

Bene svarbiausias veiksnys, skatinęs moderniosios mąstysenos sklaidą, buvo savotiškas protestas, reiškęsis pasipiktinimu dėl socialinių skirtumų arba nelygybės, įgavusios fiksuotą, paveldimą, patvarkytą pobūdį – priklausančios, kaip sako socio-

logai, nuo „atribucijos" [*attribution*], o ne nuo individualaus „išsipildymo" [*accomplissement*]; tie skirtumai buvo siejami su valdžia, privilegijomis ir gebėjimų stoka, o kraštutiniuose vėlesnio laikotarpio sąjūdžiuose – su turtingumu. Beje, ir šį kartą sąjūdis – Lutherio pastangomis – prasidėjo Bažnyčioje. Lakoffo knygoje išryškinti svarbiausi Lutherio doktrinos bruožai: nėra skirtumo tarp „dvasiniais" ir „žemiškais" reikalais užsiėmusių žmonių; sprendžiant dvasinius klausimus, visi tikintieji lygūs; visi žmonės – ar jie būtų dvasininkai, ar valstiečiai – vienodai garbingi; hierarchinė Bažnyčios doktrina yra tik popiežiaus valdžios įrankis; nors sielos ir kūno dualizmas yra kiekvieno krikščionio problema, tačiau tasai dualizmas negali tapti Bažnyčios ir bendruomenės organizacijos modeliu (iš to matyti, kad institucijos čia nėra traktuojamos kaip struktūros); lygybė – tai ne tiek vidinė savybė, kiek egzistencinis imperatyvas; valdžia ar speciali funkcija visais atvejais gali būti vykdoma tik delegavimo arba atstovavimo pagrindu: kunigai yra „iš mūsų tarpo išrinkti *ministrai**, o visa tai, ką jie daro, daro mūsų vardu". Nesunku pastebėti, kad visi šie bruožai tarpusavyje susiję: jie aiškiai byloja, jog atmetama hierarchija ir staigiai pereinama nuo priešiško pasaulio prie individualistinio. Labai panašios psichologinės nuostatos ryškėja ir kitame mus dominančio vyksmo gale, Rousseau teorijoje. Čia aiškiai linkstama manyti, kad psichologinis egalitarinių reikalavimų palydovas yra pavydas; beje, Nietzsche šiuo atveju kalbėjo apie „kerštingumą". Labai svarbus yra vienas tokio suvokimo ypatumas: atstovaudami krikščioniškai mąstysenai, pagal kurią visi žmonės yra lygūs, jie įsitikinę, kad kiekviename žmoguje glūdi visa žmogiškumo esmė. Štai kodėl jie mano turį teisę, netgi, sakyčiau, jaučiasi esą pašaukti priešintis bet kokiam bandymui skelbti žmogiškumą, kildinamą ne iš jų pačių vidinio pasaulio[19]. Tai būdinga mažų mažiausiai Lutherio

* *minister* (lot.) – patarnautojas, protestantų pastorius (*vertėjos pastaba*).

[19] Savaime aišku, jog, turint omeny, kad šis įsitikinimas krikščionims būdingas nuo pat pradžių, svarbu išsiaiškinti jo loginę sklaidą XVI amžiuje. [Žr. skyr. I.]

požiūriui į religiją ir Bažnyčią; todėl aiškindamas visuomenę ir valstybę, jis tebesilaiko viduramžiško holizmo: „Jo sukurtame paveiksle visuomenė – organiška ir funkcionali, o ne atomizuota ir akvizityvi [*acquisitive*]", – sako Lakoffas[20].

Egalitariniai reikalavimai anglų revoliucijos (1640–1660) metu iš religijos persimetė į politiką. Pirmiausia tai buvo vadinamųjų *levelerių* („lygintojų") nuopelnas. Jie greitai sužlugo, tačiau jiems pakako laiko iš krikščionių lygybės idėjos padaryti visas galimas politines išvadas. Pati revoliucija – tai sąjūdžio, kuris imasi žemiškosioms institucijoms pritaikyti antgamtinę tiesą, pavyzdys. Vienas istorikas, kurio negalima apkaltinti pervertinus religijos vaidmenį, rašo:

> ...puritonizmo, kaip revoliucinio tikėjimo, esmę sudarė įsitikinimas, kad pagerinti žmogaus gyvenimą žemėje yra Dievo sumanymas ir kad žmonės gali suprasti Dievo tikslus ir prisidėti prie tų tikslų įgyvendinimo. Antai asmeniškiausi žmogaus linkėjimai, kai jie labai nuoširdūs, galėjo būti laikomi Dievo valia. Daiktų prigimtyje glūdinti dialektika lėmė, kad tie kovotojai, kurie buvo tvirtai įsitikinę, jog kovoja Dievo pusėje, pasirodė esą šauniausi kariai[21].

Mūsų tyrimui ypač svarbūs trys levelerių sąjūdžio bruožai. Pirma, jų ideologijoje religiniai elementai išaugę iš to paties pagrindo, kaip ir idėjos, kilusios iš Prigimtinės teisės teorijos, o šis mišinys – pavyzdžiu čia galėtų būti Lilburne'o gyvenimas ir raštai – parodo, kaip religinė sąmonė tradicinį anglų teisės for-

[20] Thomas Muntzeris, Valstiečių karo vadas revoliucionierius, Lutherio amžininkas ir priešininkas, skelbė visišką lygybę. Pasak Lakoffo, „Muntzeris bendrais bruožais išreiškė daugelį sektantiško komunizmo tendencijų <...> ir sykiu išpranašavo būsimus kovingus pasaulietinius socialistinius sąjūdžius, kurie sieks pakeisti pasaulį, smurtu nuversdami viešpataujančias jėgas" (*op. cit.*, p. 54). Iš tikrųjų Muntzerio poziciją būtų galima analizuoti kaip ryškiausią pavyzdį, liudijantį religinės sąmonės brovimąsi į pasaulietinius reikalus. Aš jau aiškinau, kodėl tokie komunistiniai sąjūdžiai (kaip XVII a. Anglijos *digerių* arba Babeufo) čia nenagrinėjami. Platesnio pobūdžio studijoje jie atsidurtų greta tradicinio *universitas* likučių ir galėtų būti nagrinėjami kaip fragmentiškos dar gyvų neindividualistinių tendencijų apraiškos. Tačiau Muntzerio sąjūdis iš esmės nebuvo egalitarinis, mat jis rėmėsi prielaida, kad *išrinktieji* pašventina smurto veiksmus.

[21] C. Hill, *The Century of Revolution, 1603–1714*, Edinburgh, 1961, p. 168; puritonizmo apibrėžimą pateikia Lakoffas, žr. *op. cit.*, p. 249, pst. 1.

mulavimą precedentų bei privilegijų kalba pakeitė teiginiu apie visuotines žmogaus teises:

Nuo įsitikinimo, kad visi *krikščionys* atgimsta laisvi ir lygūs, *leveleriai* pereina prie teiginio, kad visi *anglai* ir pagaliau visi *žmonės* gimsta laisvi ir lygūs[22].

Trečia, priešingai visai anglų tradicijai, išlikusiai iki mūsų dienų, prieinama prie išvados, kad būtina turėti rašytinę Konstituciją, viršesnę už konstitucinius papročius. Ji buvo siūloma kaip „Tautos sandora", ir anglai iš tikrųjų tokią konstituciją – kalbama apie Cromwellio protektorato *Instrument of Government*[23] – kurį laiką turės.

Nors leveleriai siūlė gerokai išplėsti balsavimo teisę, panaikinant rinkimų cenzą, tačiau šios teisės jie nepripažino tarnams, samdiniams ir elgetoms, motyvuodami tuo, kad šie žmonės faktiškai nebuvo laisvi pasinaudoti savo teise, nes kiekvienas jų priklausė nuo kokio nors žmogaus, kuriam privalėjo įtikti. Šis apribojimas atsirado, kai balsavimo teisę imta rimtai ginčyti Putney kariuomenės debatuose (1647)[24]. C.B. Macphersonas pabrėžė, jog esama nemažai panašumų tarp levelerių tezių ir kur kas sistemingesnės Locke'o doktrinos, ypač turint omeny jo Antrąjį traktatą apie valstybės valdymą (1690). Net jei šis autorius šiek tiek ir perdeda, nusistebėjimą keliantis panašumas tarp vargingų amatininkų revoliucionierių ir turtingo filosofo, kuris rašė keturiasdešimčia metų vėliau, grįžęs iš Olandijos po kelerių ten praleistų metų, liudija, jog individualizmas buvo plačiau paplitęs. *Trust* doktrina leido Locke'ui gana tipišku būdu išvengti

[22] W. Haller, „The Levellers", žr. L. Bryson ir kt., *Aspects of Human Equality*, New York, 1956.

[23] Lakoffas parodo, jog būta dvasinių sąsajų tarp Lutherio, levelerių ir Locke'o (neignoruojama ir kalvinistų įtaka) ir tarp Calvino ir Hobbeso (*op. cit.*, p. 47–48, 62 *tt.*). Netiesioginės Calvino įtakos klausimas yra sudėtingas ir prieštaringai aiškinamas. Presbiterionų Bažnyčios organizacija, pakeitusi vyskupus daugiau ar mažiau reprezentacinėmis bendruomenės tarybomis, yra tipiška hierarchijos ir lygybės kombinacija.

[24] C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.

politinio pavaldumo problemos ir paremti lygiųjų visuomenės, valdančios save visų tarpusavio sutarimu, idėją. Apie privačią nuosavybę jis kalba ne kaip apie socialinį institutą, o kaip apie savaimingo individo sąvokos loginę implikaciją. Kad žmonės yra lygūs, nes gimė laisvi ir be jokios nuosavybės (*property, liberty and freedom*), jau skelbė – kad ir kaip šią formulę būtų supratę – leveleriai. Locke'as privačią nuosavybę perkėlė į prigimtinę būklę, iškeldamas sau uždavinį – kaip tai parodė Macphersonas[25] – jau *pačioje pradžioje* nustatyti tokias šios nuosavybės ribas, kurios, glūdėdamos prigimtinėje būklėje, apimtų ir tolesnės sklaidos galimybę.

Hobbeso Leviatanas

Žvelgiant į Hobbeso veikalą ankstesnių bei vėlesnių teorijų fone, nesunku pastebėti, kuo jis reikšmingas politinės minties istorijoje. Viena vertus, čia visiškai atitrūkstama nuo religijos ir tradicinės filosofijos (žmogus nėra sociopolitinis gyvūnas), užtat be jokios atodairos ir su iki tol neregėta įtampa metamasi į spekuliacijas apie natūralią būklę ir Prigimtinę teisę, tuo pat metu praplečiant ir sisteminant makiavelišką poziciją. Kita vertus, mechanistinė žmogaus, kaip gyvūno, samprata yra giliai paradoksali, nes akivaizdžiai parodo ir suvereniteto, ir pavaldumo būtinumą; kitaip tariant, grynai empiriniu, atomistiniu, egalitariniu pagrindu yra įtvirtinamas *Herrschaft* modelis, kuris savo ruožtu verčia pripažinti Individo ir suvereno tapatumą, beje, įgausiantį ypatingą reikšmę Rousseau ir Hegelio teorijose. Tad Hobbeso kaip konservatoriaus charakteristika yra nepakankama ir klaidinanti. Tiesa, išaukštindamas *Herrschaft* tokiu metu, kai politinė raida iš esmės pasuko *Genossenschaft* kryptimi, jis iš tikrųjų buvo konservatorius. Tačiau toks tvirtinimas yra kone bereikšmis, jei pasižiūrėsime, kur Hobbesas buvo teisus. Aš ti-

[25] Locke'o nuosavybės idėjai aš ypač daug dėmesio skyriau veikale *HAE I*, p. 70–75; žr. taip pat p. 247, pst. 11.

kiuosi, kad tolesnė analizė parodys, kokia prasme galima teigti, kad Hobbesas neklydo. Kalbama apie pačią politinės filosofijos prigimtį. Politiką galima tyrinėti kaip atskirą socialinio gyvenimo lygmenį, laikant, jog visa kita – įgyta [*pris pour acquis*]; šiuo požiūriu, esminę Hobbeso tezę galima visiškai atmesti. Jei, priešingai, politinė filosofija, tęsdama senąją tradiciją, yra visos visuomenės tyrimo būdas, turime pripažinti, kad nepritardamas egalitarizmo šalininkams Hobbesas buvo teisus[26].

Aš neketinu čia to įrodinėti. Tikiuosi, kad išsakyta mintis išaiškės pastraipoje, skirtoje Rousseau, kadangi Rousseau giliau nei Hobbesas suvokė socialinę žmogaus prigimtį. Vis dėlto galime drąsiai teigti, jog pripažindamas visuomenėje pavaldumą, Hobbesas, priešingai jo paties patikinimams, netiesiogiai pripažino socialinę žmogaus prigimtį: nors jis kalba tik apie „žmogų" ir valstybę (*Commonwealth*), iš tikrųjų turi omenyje visuomenę. Vardan glaustumo kviečiu skaitytoją susitelkti prie tolesnių pastabų.

Pradėkime nuo klausimo, ar vaizduojama *Leviatane* natūralioji būklė ir kuo ji ypatinga? Atrodytų, kad beveik visa pirmoji dalis „Apie žmogų" – tai natūralios būklės paveikslas. Čia nėra teisingumo, nes teisingumas yra būdingas visuomenei, o ne gamtai. Tačiau čia reiškiasi galia, garbė, net kalba kaip proto pagrindas. Aišku, kad kalbama apie socialinę būklę, *kažką iš jos atėmus*[27]. *Hobbesas, beje, tiesiai sako, jog samprotavimas – tai sudėties ir atimties*

[26] Antrojo požiūrio privalumas tas, kad jis leidžia paaiškinti paradoksą, būdingą daugeliui rašinių apie Hobbesą, kuriuose jis koneveikiamas ir niekinamas, tačiau jo didybės ir įtakos tai neužgožia. Paprastai sakoma, kad jo logika nepriekaištinga, tačiau ar tai nepanašu į išsisukinėjimą? Čia kalbama pirmiausia apie *Leviataną*. Aš naudojausi Raymond Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

[27] Panašiai samprotauja ir Macphersonas (*op. cit.*), tačiau, jo manymu, Hobbeso nupieštas paveikslas, iš kurio „kažkas atimta", iš tikrųjų yra ne politinė scena, kurioje vyksta piliečių tarpusavio karas, o veikiau ekonominė scena. Ši abejotina prielaida daroma, remiantis skyriumi, kuris pavadintas „Apie galią, vertę, orumą, garbę ir pagarbą (*worthiness*)" (*Leviathan*, skyr. X). Galią Hobbesas supranta labai plačiai. Ji apima, be kita ko, ir turtingumą. Vertę, kaip ir kitas sąvokas, jis apibrėžia kaip kažką apčiuopiama, kas siejasi su kitų žmonių vertinimais ir nuo jų priklauso: „Žmogaus vertė (*value* arba *worth*) – kaip kiekvieno kito daikto kaina, kitaip tariant – kiek galima duoti už naudojimąsi jo galia...". Iš konteksto aišku, jog pasitelkta tik ekonominė metafora.

veiksmai. Tasai *kažkas*, ką jis, aprašydamas apskritai „žmogų", atima iš socialinės būklės, yra paprasčiausiai pavaldumas. Iš tikrųjų sutartimi (*convenant*) įvedus pavaldumą, nuo „žmogaus" pereinama prie *Commonwelth*, t.y. prie politinio kūno arba valstybės, kaip mes sakytume – prie globalios visuomenės, įskaitant jos politinį aspektą. Kitu aspektu natūraliąją būklę apibūdina tai, kad žmonių santykiai čia tiksliai atitinka santykius, kurie, mūsų manymu, iš tikrųjų turėtų susidaryti tarp valstybių, jeigu jos, kaip sakoma, išliktų natūralios būklės. Čia Hobbesas pratęsia Machiavelio požiūrį kitoje plotmėje: interesų kova nepripažįsta jokios normų ir verčių transcendencijos. Kaip trečią ir svarbiausią aspektą galima nurodyti tai, kad natūrali būklė apima visa, ką žmogus gali aprašyti mechanistine kalba: žmogus kaip gyvūnas, žmogus kaip individas – tai judesių, troškimų ir aistrų sistema su visomis kalbos ir mąstymo nulemtomis modifikacijomis ir komplikacijomis. Šie trys aspektai iš esmės sutampa su prielaidomis, paskatinusiomis Hobbesą išskirti žmoguje – beje, to žmogaus vaizdą jis susidarė, stebėdamas jį visuomenėje – du skirtingus lygmenis. Mūsų manymu, šiuos du lygmenis reikėtų traktuoti ne kaip ikisocialinį ir socialinį, o kaip ikipolitinį ir politinį. Rousseau eis toliau, tyrinėdamas grynai socialinius aspektus, tad atotrūkis tarp dviejų lygmenų dar labiau išryškės.

Mėginant suvokti Hobbeso doktrinos esmę, išryškinti mūsų temai svarbius jo piešiamo „žmogaus" paveikslo kontūrus ir pažvelgti į tą paveikslą, turint omeny, kad žmogus susikurs *Commonvealth*, negalima nepastebėti žmogaus aistrų ir proto, gyvuliškojo ir racionaliojo žmogaus veido dualizmo. Iš tikrųjų, argi ne šių dviejų aspektų prieštaravimas lėmė būtinumą pereiti į politinę būklę, į pavaldumo santykius? Žmogų nuo gyvulio

---

Kalbėdamas apie ekonomiką, jis žvelgia visai kitu kampu (XXIV skyrius, „Apie *Commonwealth* maitinimą ir išlikimą". „Posesyvinio individualizmo" etiketė Hobbeso filosofijai netaikytina, savininkiškumui čia didesnio dėmesio neskiriama, o žvelgiant į visumą, jos tuo labiau negalima laikyti individualistine nei mūsų, nei Gierke (žr. tolesnę išnašą) vartojama šio termino prasme.

Leviatane faktiškai skiria kalba ir ja pagrįstas protas. Tačiau nepaisant to, dualizmas išlieka: racionalumas žmogui būdingas ne grynu pavidalu, o sumišęs su gyvuliškumu, ogi grynasis racionalumas išsiskleidžia, tik sukūrus *nenatūralųjį Commonwealth*. Pripažinus Aristotelio mintį, kad žmogus iš prigimties yra sociali ir/arba politinė esybė, kelias į grynąjį racionalumą būtų užkirstas.

Ar Hobbesas buvo individualistas, ar holistas? Nei tas, nei anas. Mūsų skirstymą jo teorija sugriauna, ir tai yra ganėtinai įdomus dalykas, taikliai charakterizuojantis Hobbesą. Dėl jo išeities taško jokių abejonių nekyla: tai atskira žmogaus esybė, *individuum*. Tačiau šios esybės gyvenimas ikipolitinėje pakopoje gali būti vertinamas tik neigiamai: jis yra „nykus, skurdus, purvinas, gyvuliškas ir trumpas" (nelengva išversti nepakartojamus *„solitery, poor, nasty, brutish, and short"*). Kai toji esybė, paklusdama proto patarimui ir savo pačios troškimui išlikti, pereina į politinę būklę, ji netenka dalies savo galių. Taigi žmogus geba pasiekti, kad jo gyvenimas būtų saugus, patogus, jis gali išplėtoti savo gebėjimus, tačiau viso to kaina – pavaldumas. Jis anaiptol netampa savaimingu individu, pats savimi jis gali pasikliauti ne labiau, nei natūralios būklės žmogus. Taigi, atrodytų, grynai „individualistinis" užmojis galiausiai individualizmą sužlugdė[28]. Juk gerovė yra ne individo gyvenimo ypatybė, o žmogaus, kuris yra labai priklausomas nuo valstybės, gyvenimo ypatybė; toji priklausomybė tokia stipri, kad žmogus neišvengiamai suvokia save kaip suvereno dalį. Neleisdamas mums teigti, kad žmogus yra iš prigimties politinė esybė, Hobbesas leidžia mums teigti, kad politinė jo būklė yra nenatūrali, bet būtina, kad žmogus į

[28] Kaip tik už tai giria Hobbesą Gierke, visada stengęsis išryškinti socialinio kūno dorovinio vientisumo idėją: „Remdamasis savavališkomis prielaidomis, tačiau apsiginklavęs neįveikiama logika, jis privertė individualistinę Prigimtinės teisės filosofiją paskelbti valstybę vieninteliu juridiniu asmeniu <...> Jis padarė individą visagaliu, turėdamas tikslą priversti jį patį akimirksniu susinaikinti <...>" (*op. cit.*, p. 61). Polino manymu, „juridinio asmens" idėja Hobbeso filosofijoje buvo išplėtota tarp 1642 ir 1651 metų (*Leviathan*, skyr. XIV) (*op. cit.*, skyr. X).

politinį gyvenimą įeina, Benthamo žodžiais tariant, ne „visiškai apsiginklavęs". Sakytume, tai kritinis Hobbeso teorijos bruožas, atskiriantis jį nuo moderniųjų politinių teoretikų ir suartinantis su Rousseau.

Taip pat negalima tvirtinti, kad Hobbesas yra holistas. Apie hierarchinę socialinio kūno tvarką jis nekalba, kadangi valstybė jo teorijoje nėra orientuota į virš jos iškilusį tikslą, o priklauso tik pati nuo savęs. *Herrsschaft* modelis galiausiai neteko vertinio hierarchiškumo turinio; hierarchiškumas jam būdingas tik kaip neišvengiamas valdžios atributas. Tad iš esmės liko tuščias kevalas be branduolio – vertės. Vienaip ar kitaip, Hobbesas pripažino, kad lygybė pati savaime negali nevaržomai viešpatauti ir kad politinėje plotmėje žmogus yra socialinė būtybė, o ne individas. Šiuo atžvilgiu Hobbesas, kitaip nei Locke'as, gali būti laikomas sociologijos pranašu, nepaisant to, kad jo svarstymai lietė ne visuomenę kaip *universitas*, o tik politiką. Kaip tik šis Hobbeso bruožas lėmė, kad tyrinėtojai, kuriuos domino tik politinis aspektas atsietai nuo visų kitų, laikė jį konservatoriumi. Sociologijos požiūriu Hobbeso idėjų visuma, net ir nebūdama visapusiška, yra reikšminga. Jis turi tam tikrą visuomenės idėją, kai nekompromisiški lygybės teoretikai neturi jokios.

Vis dėlto reikia pabrėžti, kad Hobbesui socialumas apsiribojo politika. Galiausiai kaip tik tai, kad jis žvelgė į visuomenę politiniu aspektu, vertė jį iškelti pavaldumą, o ne hierarchiją ar vien paprastą lygybę. Tai, mano įsitikinimu, yra esminis dalykas, leidžiantis suprasti, jog politinė teorija, turinti sąsajų su sociologija, geba žvelgti giliau. Šio tipo teorija socialumą iš esmės redukuoja į politiką. Kodėl? Pažvelgus į Hobbeso teoriją, priežastis labai aiški: išeities tašku laikant individą, socialinis gyvenimas neišvengiamai bus aiškinamas sąmonės ir jėgos (arba „galios") kalba. Pirma, nuo individo prie grupės galima pereiti tik pasitelkus „sutartį", kitaip tariant, tasai perėjimas – sąmoningas aktas, o jo tikslas – nenatūralus. Antra, nebus apsieita be „jėgos", nes jėga yra vienintelis dalykas, kuriuo individai čia

gali pasikliauti; jėgos opozicija – tai hierarchija, socialinės tvarkos idėja, autoriteto principas, tad savaime suprantama, kad sutartimi susisieję individai turės visa tai susikurti sintetiškai, daugiau ar mažiau nesąmoningai, pasikliaudami bendra jėga ir valia. Hierarchija ir jėga – tai dvi to paties medalio pusės: hierarchija – visuomenės fasadas, o jėga – išvirkščioji atomizuota jos pusė. Taigi kirtis, uždėtas ant sąmonės ir sutarties, savaime kris ir ant jėgos arba galios. Giliausiomis įžvalgomis pasižyminti aukščiausios prabos politinė teorija – tai individualistinis visuomenės aiškinimo būdas. Jo logika verčia *netiesiogiai* pripažinti socialinę žmogaus prigimtį. Pravartu tai įsidėmėti, kad galėtume aiškiai suvokti paradoksus, kuriuos mums pateiks Rousseau ir Hegelis.

Rousseau Visuomenės sutartis

Žiūrint formaliai, Rousseau politika yra Hobbeso politinės teorijos antipodas. Hobbeso teorija yra reprezentacinė, absoliutistinė, ji pabrėžia pavaldumą. Rousseau teorija yra kolektyvinė, nomokratinė, ji iškelia laisvę. Tačiau šis akivaizdus skirtingumas neturėtų užgožti giliau glūdinčio panašumo, kuris matomas net abiejų teorijų tekstūroje. Abi teorijos postuluoja atotrūkį tarp natūralaus ir politinio žmogaus ta prasme, kad ir viena, ir kita su „visuomenės sutartimi" sieja realų žmonijos tikrąją prasme gimimą (iš to randasi ir daug panašių detalių). Abi remiasi iš pirmo žvilgsnio grynai „individualistinėmis" prielaidomis – kaip tai būdinga to meto aplinkoje sukurtoms koncepcijoms, tačiau griežta minties logika nuo šių prielaidų galiausiai veda prie „antiindividualistinių" išvadų. Abiem labiausiai rūpi sutvirtinti suvereno (vienam tai – valdovas, *ruler*, kitam – „visuotinė valia") viršenybę pavaldinių atžvilgiu, nuolat pabrėžiant suvereno ir pavaldinio tapatumą. Trumpai tariant, abu jie nori socialiniame arba politiniame kūne ištirpdyti žmones, kurie suvokia esą individai. Štai kodėl abi šios teorijos atrodo vienodai

kraštutinės ir paradoksalios. Kadangi tą patį – *mutatis mutandis* – galima pasakyti ir apie Hegelio valstybės teoriją, turime konstatuoti, jog toks politiniame mąstyme pastebimas perimamumas yra išties stebėtinas ir vertas dėmesio.

Rousseau dažnai koneveikiamas dėl Prancūzijos revoliucijos, net iki mūsų dienų neretai manoma, kad jis yra atsakingas už jakobinizmą bei visa tai, kas buvo pavadinta apskritai „totalitarine demokratija"[29]. Ir Rousseau, ir Revoliucija iš tikrųjų sietini su tuo pačiu individualizmo proveržiu, kurį mes retrospektyviai tarsi ir linkę laikyti neišvengiamu istoriniu faktu, nors kai kam jis atrodo smerktinas. Tačiau kad ir kokia didžiulė buvo bendra Rousseau teorijos įtaka, revoliucijos banga neabejotinai nubloškė daugelį fundamentalių jo idėjų. Totalitarinės demokratinių sąjūdžių tendencijos buvo ne Rousseau teorijos, o artificialistinio individualizmo praktinio įsikūnijimo išdava. Tos tendencijos Rousseau teorijoje išties šviečiasi, tačiau tik tiek, kiek jos kūrėjas, giliai suvokdamas gryno ir paprasto individualizmo bejėgiškumą, stengėsi įkvėpti jam galios jį išaukštindamas. Daug tiesos – tegu tik dalinės – esama C.E. Vaughano teiginyje, kad *Visuomenės sutartis* iš esmės yra „antiindividualistinė"[30]. Pats

[29] Tokių priekaištų pažerta neseniai pasirodžiusiame veikale: J.-L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952 (skyr. III). Šis autorius skaito Rousseau taip, kaip jį galėjo skaityti koks nors montanjaras 1793 m., ir smerkia „revoliucinę prielaidą", esą „žmogaus silpnumas pasižymi gebėjimu sukurti absoliučios ir galutinės reikšmės tvarką" (skyr. I, § c). Bet iš kur randasi toks kraštutinis artificializmas? Gal tai pasekmė, neišvengiamai kylanti iš individualizmo, kurį Talmonas linkęs – be abejo, gana išmintingai, tačiau visai nelogiškai – užkonservuoti kaip nekintamą savo paties labui? Galiausiai jis sukarikatūrina Rousseau mąstymo būdą, Rousseau vadina psichopatu, įsikaltas dorovines nuostatas pavertusiu totalitarine politika.

[30] C.E.Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, 1915, 2 t. (Oxford, 1962), t. I, p. 111 *tt*. Malonu pastebėti, kad šiame amžiuje dauguma anglosaksų tyrinėtojų ėmėsi vaduoti Rousseau politinę teoriją nuo stebėtinai nesupratingos kritikos, kurios auka jis čia buvo tapęs. Citatos paimtos iš jau minėto sero Ernesto Barkerio įžangos Gierke's veikalui bei iš *Contrat social*, *op. cit.*, p. 47 *tt*. George'as Sabine'as savo veikalo *History of Political Theory*, *op. cit.*, skyrių apie Rousseau įvardija „Bendruomenė dar kartą atrandama". Rousseau cituojamas pagal leidinį *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1964. *Contrat social* toliau trumpinamas *CS*. Žr. taip pat Robert Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, 1950.

Rousseau savo veikalo pirmosios versijos pradžioje, skyriuje, kuris iš pradžių vadinosi „Apie Prigimtinę teisę ir žmonių giminę", rašo:

> Net jei toji visiška nepriklausomybė ir nevaržoma laisvė būtų išlikusi po senovei nepriekaištinga, ji vis tiek būtų turėjusi vieną esminę ydą, neleidusią skleistis mūsų nuostabiausioms savybėms – jai stigtų ryšio, kuris, sujungdamas dalis, sudaro visumą[31].

Matome, kad Rousseau filosofinės „atimties veiksmai" siekia toliau nei Hobbeso – pritaikyti visuomenėje stebimam žmogui, jie atskleidžia natūralųjį žmogų. Savo *Samprotavimuose apie žmonių nelygybės kilmę* jis nupiešė natūraliojo žmogaus paveikslą; jis yra tam tikra prasme laisvas ir lygus su kitais, apdovanotas gailestingumo jausmu, tačiau jo gebėjimai dar neišsiskleidę, neišsiskyrę, o būdamas neišsilavinęs, jis nėra nei dorovingas, nei piktadarys. Rousseau apgailestauja dėl to, kad civilizacijai peržengus tam tikrą raidos pakopą, jos pažangą lydi vis didėjanti nelygybė ir amoralumas: „Apšvieta skleidėsi ir ydų gausėjo visada dėl tos pačios priežasties, kuri glūdi ne individuose, o tautose" (*Lettre à Ch. de Beaumont*, 1763). Savojoje *Visuomenės sutartyje* Rousseau siekė įteisinti socialinę tvarką ir pašalinti jos ydas. Tai perdėm drąsus užmojis, todėl Rousseau jį griežtai apribojo: jo valstybė yra maža, visuomenė – aprėpiama. Uždavinys nesąs visiškai neįveikiamas, nes, kaip rašoma *Narcizo* (1752) pratarmėje, „tai ne tiek žmogaus, kiek blogai valdomo žmogaus ydos"[32].

[31] Rousseau, *op.cit.*, t. III, p. 283. Šis skyrius – tai atkirtis Diderot (Derathé, *ibid.*, p. LXXXVII–LXXXVIII): žmonių giminės kaip „universalios visuomenės" idėja yra abstrakcija, „mūsų įsivaizdavimus išreiškiančias idėjas mes abstrahuojame tik iš socialinės tvarkos, kuri nusistovi tarp mūsų <...>, ir tik tapę piliečiais, mes iš tikrųjų virstame žmonėmis" (*ibid.*, p. 287); žr. *Consideration sur le gouvernement de Pologne: ubi patria, ibi bene* (*ibid.*, p. 963, 960 ir pst.).

[32] Abi citatos paimtos iš Derathé (Rousseau, *ibid.*, t. III, p. XCIV). Apie Rousseau požiūrį į nelygybės patirtį ir jo nekantrumą, susidūrus su bet kokia priklausomybe, žr. įžvalgią ir taurumo kupiną Jeano Starobinskio įžangą 2-e Discours (*ibid.*, p. XIII *tt.*). „Kiekviena valdžia duota Dievo, aš tai pripažįstu; betgi kiekviena liga taip pat iš Dievo" (*CS*, kn. I, skyr. III).

Liberalai kaltino Rousseau, esą jis įskiepijęs totalitarinį skiepūglį į vos prasikalusį demokratijos daigelį. Absoliučios laisvės prielaida pagrįstas problemos kėlimo būdas iš tikrųjų galėjo jiems pasirodyti utopiškas:

„Surasti tokią asociacijos formą, kuri savo bendra jėga gintų ir globotų kiekvieno asociacijos nario asmenybę ir nuosavybę ir kurioje kiekvienas, susijungdamas su visais, vis dėlto yra pavaldus tik pats sau ir lieka toks pat laisvas, kaip ir anksčiau". Toks yra pagrindinis uždavinys... (CS, kn. I, skyr. VI, p. 360; liet. k. Žanas Žakas Rousseau, *Rinktiniai raštai*, Vilnius, 1979, p. 148)

Betgi siūlomas sprendimas išties galėjo juos tik pašiurpinti:

Šie straipsniai, jeigu jie teisingai suprantami, traktuojami tik kaip visiškas kiekvieno asociacijos nario atsisakymas visų savo teisių bendruomenės labui.

Tauta yra suverenas, o susivienijusius jos narius valdo keista alchemija. Iš individualios visų narių valios iškyla bendroji valia, kuri kokybiškai šiek tiek skiriasi nuo visumos valios ir pasižymi nepaprastomis savybėmis. Be abejo, nueita ne ką toliau Pufendorfo *persona moralis composita*, kuri taip pat gerokai skiriasi nuo ją sudarančių *personae morales simplices*. Tačiau, kita vertus, bendroji valia yra suverenas, ir tuo ji iškyla virš individualios subjektų valios lygiai taip pat, kaip Hobbeso teorijoje valdantieji iškyla virš pavaldinių. Tai, kas pradžioje buvo *societas* arba asociacija, tapo *universitas*, Weldono žodžiais tariant, nuo „mechaninės" sistemos pereita prie „organinės", arba, pasak Popperio – nuo „atviros„ visuomenės prie „uždaros". Rousseau pastangos išlaisvinti bendrąją valią nuo ją sudarančių valių siekė gana toli. Priminsime dažnai cituojamą fragmentą:

Kai tautos susirinkime siūlomas koks nors įstatymas, tai, tiesą sakant, susirinkimo narių niekas neklausia, ar jie pritaria pasiūlymui, ar jį atmeta; jų tik klausia, ar jis atitinka bendrąją valią, kuri yra jų valia; <...>. Jei laimi nuomonė, priešinga manajai, tai rodo, kad aš klydau ir kad tai, ką aš laikiau bendrąja valia, ja nebuvo. Jeigu mano asmeninė nuomonė būtų nugalėjusi, aš būčiau padaręs ne tai, ko norėjau. Kaip tik tada aš nebūčiau laisvas[33].

[33] *CS*, kn. IV, skyr. II, p. 440–441; liet. k. *Rinktiniai raštai*, p. 232. Akivaizdi paralelė su Hobbesu. Kai dėl Hegelio, tai nors jis atvirai atmeta reikalavimą, kad įstatymas turi būti pagrįstas balsuojant piliečių susirinkime, jis labai panašiai traktuoja asmeninės

Čia išties nesunku įžvelgti kai kurias jakobinų diktatūros, Maskvos įvykių ar net nacių *Volksseele* („tautos sielos") prielaidas. Tačiau svarbiausias uždavinys yra išsiaiškinti, ką Rousseau nori pasakyti, teigdamas, kad visos bendrosios valios ypatybės glūdi balsų daugumoje[34]. Manyčiau, kad nesigilindami į grynąją politiką, mes negalėsime to paaiškinti. Vienas kritikas neseniai atkreipė dėmesį, kad Rousseau bendroji valia sutampa su kita mistine esybe – Durkheimo kolektyvine sąmone, ir abi jas įmeta į demokratijos pragarą[35]. Štai ką rašė Durkheimas:

Kadangi bendroji valia iš esmės apibrėžia save objekto atžvilgiu, ją sudaro ne vien ir ne pirmiausia... pats kolektyvinės valios aktas... Taigi Rousseau principas skiriasi nuo to principo, kuriuo kartais norima pateisinti daugumos despotizmą. Jeigu bendruomenė nori būti paklusni, tai ne dėl to, kad jai įsakoma paklusti, o dėl to, kad ją valdo bendras gėris. Kitaip tariant, bendrąją valią sudaro ne kolektyvinės sąmonės būsena tuo momentu, kai priimamas sprendimas; tai tik pats kalbamo reiškinio paviršius. Norint jį giliau suprasti, reikia nusileisti žemiau, į tas sferas, kuriose mažiau sąmoningumo, pažvelgti į įpročius, polinkius, papročius. „Tikrąją valstybės esmę sudaro papročiai" (*CS*, kn. II, skyr. XII; liet *RR*, p. 184). Taigi bendroji valia yra nusistovėjusi ir nekintama žmonių sąmonės ir veiksmų orientacija apibrėžta – t.y. bendrojo intereso – prasme. Tai chroniška individualių subjektų dispozicija.[36]

---

piliečio valios santykį su valstybės įstatymu, pagal apibrėžimą įkūnijančiu tikrąją piliečio valią, t.y. teigia, jog tas, kas stoja prieš įstatymą, stoja prieš savo paties valią (*Philosophie du droit*, žr. žemiau, pst. 50, p. 125).

[34] Balsų daugumos principą nelengva pritaikyti, sprendžiant svarbius klausimus vieningoje bendrijoje, ir Rousseau tokiam atvejui būdingas problemas atkuria (veikiausiai pats to nežinodamas) taip, kaip jos išdėstytos *Corpus Juris* ir kanono teisėje, žr. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, p. 153, 522 *tt*.

[35] M. Brésard, „La ‚volonté générale' selon Simon Weil", *Contrat social*, Paris, VII–6, 1962, p. 358–362.

[36] Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau precurseurs de la sociologie*, Paris, 1953, p. 166–167. Nors studija apie *Visuomenės sutartį* buvo atspausdinta tik po Durkheimo mirties (*Revue de métaphysique et de morale*, t. XXV, 1918), ji yra jaunystės metų darbas, kuriame pirmąja *Sutarties* versija beveik išvis nesinaudota, o veikalo „individualizmas" gerokai išpūstas (p. 163). Pravartu perskaityti paskutinę *CS* dalį, kn. II, skyr. XII; *RR*, p. 186), kuri primena Montesquieu: „Aš turiu galvoje papročius, įpročius ir ypač viešąją nuomonę. Ši sritis mūsų politikams nežinoma, tačiau nuo jos priklauso visų kitų sričių sėkmė...". Žr. taip pat skyrių, kuriame kalbama apie „civilinės religijos" būtinumą (*CS*, kn. IV., skyr. VIII), be to, ir konkrečiuose darbuose apie Korsiką ir Lenkiją Rousseau skiria daug dėmesio patriotizmui, religijai, žaidimams, pramogoms ir t.t.

Taigi Durkheimas Rousseau bendrąją valią supranta kaip konkrečios visuomenės vieningumą, kuris demokratijos kalba išnyra politikos lygmenyje ir kuris, būdamas visuomenės narių atžvilgiu pirminis, reiškiasi jų mintyse ir veiksmuose. Kitaip tariant, *universitas*, į kurią, sakytume, staiga transformuojasi Rousseau *societas*, yra šios atžvilgiu pirminė ir glūdi joje. Rousseau, pradėdamas nuo natūraliojo individo abstrakcijos, jo perėjimą į politinę būklę vaizduoja kaip *universitas* kūrimąsi *ex nihilo* ir šitaip patį perėjimo faktą užtemdo. Antai jis rašo:

Tas, kuris išdrįsta kurti tautai įstatymus, turi jaustis galįs pakeisti žmogaus prigimtį; kiekvieną individą, kuris yra uždara ir izoliuota visuma, paversti dalimi didesnės visumos, kuri tam tikra prasme suteikia individui gyvybę ir būtį; pakeisti žmogaus organizmą, kad jį sustiprintų, fizinį ir savarankišką egzistavimą, visiems mums duotą gamtos, pakeisti daliniu ir moraliniu egzistavimu. Vienu žodžiu, reikia, kad jis atimtų iš žmogaus jo jėgas ir jų vietoje duotų kitas, jam svetimas, kuriomis be kitų pagalbos jis negalėtų naudotis.[37]

Taigi artificialistine – beje, ne tik nuostabiai raiškia, bet ir apgaulinga – kalba, kuri apskritai būdinga *Visuomenės sutarčiai*, pateikta visiškai aiški sociologinė įžvalga; noriu pasakyti, kad Rousseau pripažįsta žmogų kaip socialinę esybę, priešingą abstrakčiam, individualiam gamtos žmogui[38]. Iš tikrųjų, nusikėlus mintimis į intelektualinę atmosferą, kurioje gyveno Rousseau, sunku įsivaizduoti, kad galima buvo tokią poziciją kategoriškiau išsakyti.

Kritikai, kurie kaltina Rousseau atvėrus duris autoritarinėms tendencijoms, faktiškai jį koneveikia už tai, kad jis pripažino fundamentinį sociologijos faktą, t.y. tiesą, kurią jie linkę ignoruoti. Visuomenėje, kurioje vyravo individualistinės reprezentacijos, toji tiesa iš tikrųjų galėjo pasirodyti tarsi kokia paslaptis ar

[37] *CS*, kn. II, skyr. VII, p. 381–382; *RR*, p. 171. Šią pastraipą aš panaudojau veikale *HH*, p. 25, bei *HAE I*, p. 151 ir 250, pst. 6 (kalbėdamas apie tai, ko nesuprato K. Marxas).
[38] Tai išties pagrindinė Rousseau mintis, pasikartojanti daugelyje kitų pastraipų. Pavyzdžiui, *CS* pirmoji versija, kn. I, skyr. II; *Émile*, I (*Oeuvres*, t. I, p. 249); „Lettres sur la vertu et le bonheur“, kn. *Oeuvres et Correspondance* inedites, ed. Streickeisen-Moultou, Lettre I, p. 135–136, etc.; Lettre a d'Alembert, *Oeuvres*, Paris, Hachette, t. I, p. 257.

mistifikacija, kaip tai ir atsitiko, jei turėsime omenyje Hegelį ir Durkheimą; ji galėjo atrodyti pavojinga ar kenksminga, ji netgi galėjo išties tokia būti, kadangi nebuvo adekvačiai suprasta, o stručio reakcija pavojaus akimirką vargiai galėjo padėti išspręsti su ja susijusias problemas.

Kai kurie kritikai linkę įrodinėti, esą Rousseau atsikratęs abstraktaus individo bei savavališkos sutarties idėjos ir kad jis savąją valstybę tiesmukai aprašęs „kolektyvizmo" terminais. Tačiau šiuo atveju neatsižvelgiama į tai, kad Rousseau labiausiai rūpėjo laisvės problema: jis pats savąjį individualumą siejo su dorovės idealu, nenumaldomai ginančiu individo politines teises, ir, stodamas už tą idealą, jis tuo pat metu palaikė nuo jo neatsiejamą priešybę – žmogų kaip socialinę esybę. Pasak sero Ernesto Barkerio, Rousseau – tai tarsi dviveidis Janas, atsigręžęs į praeitį (nes remiasi Prigimtine teise, tegu ir moderniąja) ir sykiu žvelgiąs į ateitį (iš jo teorijos išaugs vokiškoji istorinė mokykla ir romantinio tautinės valstybės idealizavimo tradicija); Barkeris jį ir kitaip apibūdina: pradėjęs nuo Locke'o pozicijos, jis užbaigė Platono Respublikos idėja. Rousseau atkakliai siekė sutaikinti moderniąją Prigimtinės teisės sampratą su senąja, norėdamas į realią visuomenę integruoti filosofų individą. Įžvalgi Barkerio kritika nušviečia jo nesėkmes, nepažeisdama jo didybės:

> ...jis būtų išvengęs painiavos, jam būtų nereikėję pasikliauti nepaaiškinamu stebuklu – kad iš pirmykštės tamsios būklės sutarties būdu staiga išniro civilizuota apšvietos būklė, jei jis būtų nepagailėjęs laiko išsiaiškinti skirtumą tarp visuomenės ir valstybės. Visuomenė kaip nacija – tai istorinės evoliucijos išdava, ji nėra kokios nors socialinės sutarties būdu sukurta, ji paprasčiausiai yra. Valstybė, kurios pagrindą sudaro visuomenė, gali būti arba tam tikru momentu tapti visuomenės narių kūrimo akto (kaip tam 1789 m. ryžosi Prancūzija) išdava (*Social Contract, op. cit.*, p. XLIII–XLIV).

Jeanas Jacques'as Rousseau drąsiai ėmėsi grandiozinio ir iš esmės neįveikiamo uždavinio – sąmonės ir laisvės kalba paaiškinti ne tik politiką, bet ir visą visuomenę, sujungti idealią ir abstrakčią *societas* su tuo, ką jis gebėjo išsaugoti iš *universitas*

kaip visų mąstančių esybių motinos. Be abejo, griežtas individualizmo ir holizmo tapatinimas kėlė tam tikrų pavojų, kai į tai buvo pažiūrėta kaip į politinį receptą, tačiau, kita vertus, jis visų pirma genialiai diagnozavo tai, kas neišvengiamai atsiranda kiekvieną kartą, kai visuomenė kaip visuma yra ignoruojama ir tampa priklausoma nuo artificialistinės politikos. Taigi Rousseau buvo ne tik sociologijos tikrąja prasme pranašas. Jis sykiu iškėlė moderniojo žmogaus, tapusio politiniu individu, bet išlikusio, kaip ir jo gentainiai, socialine esybe, problemą. Su šia problema iki šiol susiduriame.

Žmogaus teisių deklaracija

Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija, priimta 1789 m. vasarą vykusiame Steigiamajame susirinkime, tam tikra prasme ženklina individo pergalę. Kiek anksčiau panašios deklaracijos buvo paskelbtos daugelyje Jungtinių Amerikos valstijų, tačiau ši buvo pirmoji, turėjusi sudaryti pagrindą didelės tautos Konstitucijai; liaudies išreikšta valia jai turėjo paklusti neryžtingas monarchas, ji turėjo tapti pavyzdžiu Europai ir pasauliui. Nors deklaracijos principas iš pat pradžių susilaukė įžvalgios, ypač Benthamo, kritikos, jos poveikis bus didžiulis, stačiai neįveikiamas per visą XIX amžių iki pat mūsų dienų.

Pačioje pradžioje, po preambulės, suformuluoti tokie straipsniai:

1 str. Visi žmonės gimsta ir yra laisvi, jų teisės lygios. Socialiniai skirtumai gali būti grindžiami tik bendra nauda.

2 str. Kiekvienos politinės asociacijos tikslas yra išsaugoti prigimtines ir neatimamas žmogaus teises. Jų teisės yra laisvė, nuosavybė, saugumas ir priešinimasis priespaudai.

Iškart matyti, kad 2 straipsnis prieštarauja *Visuomenės sutartyje* suformuluotai mūsų jau cituotai pagrindinei Rousseau išlygai: „visiškas kiekvieno asociacijuoto nario atsisakymas visų savo teisių bendruomenės labui".

Netikslu būtų manyti, kad Deklaracija buvo galutinis naujosios Prigimtinės teisės doktrinos žodis, mat, kaip pastebėjo George'as Jellinekas, svarbiausias dalykas čia buvo Prigimtinės teisės principų ir fikcijų perkėlimas į galiojančio įstatymo lygmenį: Deklaracija buvo traktuojama kaip viešai įformintas rašytinės Konstitucijos pagrindas, o pati Konstitucija buvo suvokiama ir vertinama kaip būtinybė, nes tokį požiūrį logiškai diktavo artificialistinis racionalumas. Taigi imtasi uždavinio vienintelio piliečių konsensuso pagrindu sukurti naują valstybę, kuri būtų iškilusi virš pačios politinės valdžios. Deklaracija skelbė aukščiausius principus, o Konstitucija turėjo deramu būdu padaryti juos galiojančius. Kita vertus, visa tai faktiškai buvo sąmoningai perimta iš Amerikos. Antai 1789 m. birželio 27 d. įvykusio Susirinkimo protokole rašoma, kad pritarta „šiai kitoje žemės pusrutulio pusėje gimusiai kilniai idėjai", o šis faktas gausiai dokumentuotas. Jellineko manymu, tikrasis šaltinis veikiau buvo ne 1776 m. Nepriklausomybės deklaracija, o kai kuriose valstijose, pirmiausia Virdžinijoje, 1776 m. priimti *Bills of Rights*, su kuriais Prancūzija susipažino dar prieš 1789 m.[39]

[39] Žr. G. Jellinek, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, 1902, p. 14 *tt.*, 29 *tt.*; *La Déclaration des droits...*, Paris, 1900, p. 34 *tt.*; Halevy, *op. cit.*, t. II, p. 50; Henry Michel, *L'Idee de l'Etat*, Paris, 1895, p. 31 (cit. Cournot ir Ch. Borgeaud, kuris remiasi *Agreement of the People des Levellers)*. Negalima visai nuneigti ir Rousseau įtakos; nors *Visuomenės sutartis*, kitaip nei *Emilis*, iki Revoliucijos menkai tebuvo skaitoma, Revoliucijos metu šį veikalą „aptarinėjo ir buvo atmintinai išmokę visi piliečiai" (Sébastien Mercier, 1791). Iš tikrųjų rugpjūčio 17 d. Mirabeau specialios komisijos vardu pasiūlė projektą, kurio 2 straipsnis skambėjo labai rusoistiškai, bet projektas buvo atmestas. Vienas iš Mirabeau sekretorių, Etienne'as Dumont'as, buvo Benthamo mokinys, ir jam pavyko įtikinti kolegas, esą prigimtinės teisės – „vaikiška išmonė" (Halévy, *op. cit.*, pst. 98). Apie Benthamo kritiką žr. Halévy, *loc. cit.*, t. I, app. III, t. II, skyr. I: prancūzų deklaracijos kilusios iš anarchistinių sofizmų, absoliučios lygybės ir absoliutaus nepriklausomumo sistema psichologiškai neįmanoma, „natūrali žmogaus būklė yra pavaldumas, o ne nepriklausomumas". Čia nesiekiama išvardinti visų atvejų, kuriems turėjo įtakos 1789 metų ir kitos Deklaracijos bei ankstesni, dėl jų priėmimo vykę, debatai. V. Marcaggi parodė, jog daugeliu atžvilgiu (žr. aukščiau, nuosavybė) esama atitikimo tarp fiziokratų doktrinos ir Pirmojo nacionalinio prancūzų revoliucijos susirinkimo deklaracijų bei siekių (*Les Origines de la Déclaration des droits de l'homme*, Paris, 1904), tačiau jis labai sumenkino amerikiečių įtaką, tad jo iškelta tezė yra vienašališka;

Kolonijas Amerikoje įsteigę puritonai savo pavyzdžiu parodė, jog valstybė kuriama sutarties pagrindu. Antai garsieji „Piligrimai“ iš *Mayflower'io* prieš įkurdami 1620 m. Naująjį Plimutą sudarė įkūrimo Paktą, tad ir kiti darys tą patį[40]. Matėme, jog *leveleriai* 1647 m. nuėjo dar toliau, pabrėždami, kad kalbėti apie žmogaus teises reiškia kalbėti apie žmogų ir jo teisę į religinę laisvę. Ši teisė buvo gana anksti įvesta daugelyje Amerikos kolonijų: Rod Ailende, paskelbus Karolio I chartą (1643), Šiaurės Karolinoje, įvedus Konstituciją, kurią redagavo Locke'as (1669). Sąžinės laisvė buvo esminė teisė, branduolys, apie kurį, integruodamos kitas laisves ir teises, formuosis žmogaus teisės. Religinė laisvė, kilusi iš Reformacijos bei paskesnių kovų, buvo veiksnys, nulėmęs, kad spekuliacijos apie Prigimtinę teisę transformavosi į politinę realybę. Prancūzų nuopelnu galima laikyti nebent tai, kad jie teiginį, jog individas yra aukščiau už valstybę, pakylėjo į abstraktesnį lygmenį, tačiau pirmieji šį teiginį paskelbė puritonai.

Galima sakyti, kad perėjimas nuo spekuliacijų prie tikrovės įsikūnijo viename žmoguje – kalbama apie Thomą Paine'ą, anglų krautuvininką, kuris kaip kvakeris emigravo į Ameriką, čia išgarsėjo, galiausiai, tapęs Konvento deputatu, dalyvavo Prancūzijos revoliucijoje, sykiu su Condorcet dirbo komisijoje, kuriai buvo pavesta parengti 1793 m. Respublikos konstituciją. Paine'as paskelbė du tomus straipsnių, kuriuose siekė apginti žmogaus teises Anglijoje ir kurie, E. Halévy nuomone, vienas nuo kito gerokai skiriasi. Pirmoje dalyje Paine'as, prieštaraudamas Burke,

---

fiziokratų išeities taškas buvo visuma, o ne elementas (žr. *HAE, I*, p. 52–53). Revoliucija vieną po kitos priėmė keturias Deklaracijas, pirmoji galiojo vienerius metus, 1793 m. Deklaracija – keletą mėnesių, Termidoro deklaracija – trejus metus, o Teisių ir *pareigų* deklaracija (pabraukta mano) – penkerius.

[40] Tekstas pateiktas *Chronicles of the Pilgrim Fathers*, New York: Dutton, b.d., p. 23. Galima pastebėti, kad nors apie Aukščiausią Esybę užsimenama ir 1789 m. Deklaracijos preambulėje, tačiau puritonų Paktuose apie ją kalbama pirmiausia ir ypač pabrėžtinai. Tocqueville'is, cituodamas 1620 m. Paktą, reikalavo religiją sujungti su politine teorija (*De la démocratie en Amerique*, Paris, 1961, t. I, p. 34 ir įvadas, t. II, skyr. V, žr. žemiau).

įrodinėja Steigiamojo susirinkimo politikos racionalumą ir paprastumą. Jo individualizmas čia yra spiritualistinis: „Jis buvo savotiškas tarpininkas, kurio pastangomis revoliucinė Amerikos anglų protestantų krikščionybė susijungė su revoliuciniu prancūzų sankiulotų ateizmu". Antrasis tomas, kuriame kalbama apie principo pritaikymą, yra utilitaristinis. Remdamasis prigimtinių interesų tapatumu, Paine'as čia „pritaikė Adamo Smitho idėjas <...> ir politinių problemų sprendimui"[41]. Tai gana tipiška idėjų slinktis, nulėmusi, kad pirmaisiais XIX amžiaus dešimtmečiais Anglijoje įsiviešpatavo utilitarizmas.

Antrasis Paine'o tomas pasirodė 1792 m., o Condorcet su juo dirbo 1793 m. Tad galima daryti prielaidą, kad Paine'o idėjos atsispindi toje Amerikos Konstitucijos dalyje, kurią Condorcet laikė visiškai nepriimtina. Matematikas ir filosofas Condorcet susirinkimuose vaidino labai reikšmingą vaidmenį, o Teroro laikotarpiu buvo įkalintas. Vienatvėje – netrukus jis turėjo mirti – tarsi testamentą parašė savąjį įsakmų ir glaustą *Eskizą apie žmogaus proto pažangą*, nuo pradžios iki pabaigos kupiną pasitikėjimo beribiu proto tobulėjimu. Pabaigoje piešiamas ateities – „dešimtosios epochos" – paveikslas, o paskutiniame paragrafe revoliucionierius, kuriam gresia mirtis, skelbia savo nenugalimą tikėjimą pažanga[42].

Istorija patvirtino Condorcet pranašystes, tačiau mus čia domina skirtumai, atsiradę amerikiečių ir prancūzų Konstitucijose. Condorcet egalitarizmas buvo gana saikingas. Jis numatė, kad visiškai išnyks tautų, įskaitant kolonizuotas kitų kontinentų tautas, nelygybė, tačiau konkrečios tautos viduje nelygybė tik susilpnės: pasekmės, kylančios dėl individualių prigimtinių

[41] Halévy, *op. cit.*, p. 66, 69.

[42] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), ed. Prior, Paris, 1933. Pačioje pabaigoje Condorcet rašo, turėdamas omenyje save: „Žvelgdamas į šį paveikslą, jis galvojo, jog tai ir yra atpildas už visas jo pastangas <...> jis iš tikrųjų gyvena kartu su kitais žmonėmis čia, elisijuje, kurį gebėjo susikurti savo protu <...>". Artificialistinis projektas iškilo virš asmeninio likimo ir pasibaisėtino meto. Auguste'o Comte'o jau neteks ilgai laukti.

žmogaus gebėjimų skirtingumo, sumažės, tačiau visiškai neišnyks, o tai prieštaraus bendram interesui. Tačiau skiriamuoju prancūzų Konstitucijos bruožu bei jos pranašumo amerikiečių Konstitucijos atžvilgiu pagrindu Condorcet laikė tai, kad vieninteliu ir aukščiausiu savo principu ji skelbė teisių lygybę. Jis pripažino prigimtines žmogaus teises (tas pačias, kaip ir Rousseau). Condorcet priekaištavo amerikiečiams, kad šie be paliovos ieško valdžių pusiausvyros valstybės viduje, ir labiausiai už tai, kad jie iš principo labiau pabrėžia interesų tapatumą, nei teisių lygybę[43]. Condorcet veikiausiai turėjo omenyje Konstituciją, prie kurios pats dirbo, ir šią pakeitusią 1793 m. montanjarų Konstituciją, o ne 1789 m. Konstituciją, kuri tebebuvo rojalistinė. 1789 m. Deklaracija tebebuvo artima amerikiečių *Bills;* nors čia kalbama apie lygybę (1 straipsnis), atmetant paveldimus „socialinius skirtumus", tačiau pamatinių teisių sąraše (2 straipsnis, žr. aukščiau) ji nefigūruoja. Visose vėlesnėse Deklaracijose lygybė rikiuojama greta laisvės tarp kitų substancialių teisių[44]. Sprendžiant iš *Esquisse,* Condorcet rūpi ne tik formali, bet ir faktinė lygybė, kiek ji yra pasiekiama ir naudinga. Pasak jo, Revoliucija padarė „daug vardan žmogaus orumo, šiek tiek – vardan lygybės ir kol kas nieko – vardan jo laimės"; jis apgailestauja, kad neparašyta „daugybės šeimų" istorija, ir reikalauja tyrinėti ne tik normas, bet ir faktus, „rezultatus, <...> atitenkančius gausiausiai

[43] *Esquisse ...,* 9-oji epocha, *op.cit.,* p. 169. Virdžinijos *Bill* 3 straipsnyje užsimenama apie „bendrą gerovę" ir priduriama: „geriausia valdžia yra ta, kuri geba sukurti daugiausia laimės ir saugumo " *(ibid.).* Kai dėl dėl lygybės, tai 1-ame straipsnyje pasakyta tik tiek, „kad visi žmonės yra iš prigimties vienodai laisvi ir nepriklausomi" (Jellinek, *op. cit.,* p. 29).

[44] Komisijos parengtame Deklaracijos projekte, kuris Konventui buvo pateiktas 1793 m. vasario 15 d., rašoma: „Str. 1. Prigimtinės civilinės ir politinės žmonių teisės yra laisvė, lygybė, saugumas, nuosavybė, socialinės garantijos ir pasipriešinimas priespaudai". Bendra formuluotė, nekalbant apie papildomai įrašytą „socialinę garantiją", turėtų rodyti, kad „prigimtinės teisės" atsitraukė į gynybą; beje, tai patvirtina jų išnykimas iš vėlesnių redakcijų (gal tai rusoistinės įtakos pėdsakas?). Antai Deklaracija, priimta gegužės 29-ąją (bet po mėnesio, priėmus montanjarų Konstituciją, pakeista), prasideda taip: „Str. 1. Žmogaus teisės visuomenėje yra lygybė, laisvė..." (toliau – kaip suformuluota anksčiau; lygybė atsidūrė pirmoje vietoje).

bet kurios visuomenės daliai", pokyčius ir teisėtas nuostatas (p. 199 *tt.*), kuriomis galima pagrįsti politiką, skatinančią žmonių giminės pažangą.

Tačiau Condorcet buvo liberalas, žirondistas, anaiptol nelinkęs egalitarinį idealą iškelti virš visų kitų. Kiti tai padarė pačios Revoliucijos metu, čia galima paminėti Babeufo sąmokslą – komunistinį sąjūdį, kuris savaime išeina už mūsų tyrimo rėmų. Babeufas buvo nukirsdintas, tačiau prancūzų demokratijai lygybės reikalai ir toliau rūpi, gal net labiau nei bet kada. Tai pastebėjo Tocqueville'is, be to, jo manymu, Prancūzijos revoliucija iš esmės buvo religinis fenomenas, nes tai buvo sąjūdis, siekęs absoliuto ir pretendavęs iš pagrindų pakeisti visą žmogus gyvenimą, kitaip nei amerikiečių revoliucija, kurios politinė demokratinė teorija, papildyta griežto krikščioniško tikėjimo tiesomis ir jo palaikoma, veikė tik savose valdose. Tuo įdomesnis dalykas yra tai, kad žmogų kaip individą gynę prancūzai, formuluodami abstrakčias žmogaus teises, į pagalbą pasitelkė Naujojo pasaulio puritonus. Ir šį kartą krikščioniška religija prisidėjo prie to, kad iškiltų Individas.

Revoliucijos atoveikis: universitas *atgimimas*

Pirmieji sociologijos žingsniai Prancūzijoje neretai siejami su politine „reakcija". Nors Auguste'as Comte'as save laikė pirmiausia Condorcet mokiniu, jis neslėpė mokęsis ir iš teokratų, tokių kaip Maistre'as ar Bonaldas. Vienas mūsų laikų mąstytojas, Herbertas Marcuse, linkęs Comte'o konservatorišką pozityvizmą vertinti iš *kritinių* Hegelio ir Marxo filosofijos pozicijų[45]. Aš norėčiau parodyti, kad toks požiūris dėl daugelio priežasčių yra paviršutiniškas. Pirma, turėdami omeny kitą Comte'o mokytoją, genialųjį nerimastingąjį Saint-Simoną, kuris, ko gera, buvo šiam ypač artimas, bei jo mokinius, negalime nepripažinti, kad sociologijos

[45] H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, 1960, p. 340 *tt.*

gimimas glaudžiai susijęs su socializmo teorijos sukūrimu. Minėtas kritikas socialistinės minties raidą šitaip aiškina:

Klasiniai konfliktai, sąlygoję būsimą Prancūzijos revoliuciją, buvo lemiamas motyvas, paskatinęs pirmuosius prancūzų socialistus sukurti savąją doktriną. Sparčiai augo pramonė, pastebimai stiprėjo socialistiniai bruzdėjimai, proletariatas ėmė vienytis (Marcuse, *op. cit.*, p. 328, žr. p. 335 *tt.*).

XVIII amžiaus amatų bei smulkiosios pramonės pasaulis gana dažnai priešpriešinamas XIX amžiaus stambiosios pramonės pasauliui. Tačiau toks aiškinimas yra mažų mažiausiai nepakankamas. Nors jis ir atitinka ekonomistų nuotaikos pokyčius (antai Adamo Smitho optimizmą Anglijoje pakeitė Malthus'o bei Ricardo, žemyne – Sismondi, vėliau – Marxo pesimizmas), tačiau visai neatsižvelgia į sociologijos uždavinius ir apskritai į bendrą šio laikotarpio mąstytojų orientaciją, kuri visai pagrįstai vadinama „antiindividualistine reakcija"[46].

1815–1830 m. laikotarpio bei kiek vėlesnių metų prancūzų mąstytojų kūryba aiškiai rodo, kad Revoliucija ir imperija paliko tuštumą, kurią iškiliausieji protai bandė užpildyti. Nors Revoliucija buvo individualizmo pergalės ženklas, tačiau retrospektyviai ji, priešingai, atrodė kaip pralaimėjimas. Iš to kilo ne tik chroniškas nusivylimas, bet ir vertės bei idėjos, priešingos Revoliucijos išaukštintoms vertėms ir idėjoms. Tik retais atvejais revoliucinės idėjos buvo smerkiamos ištisai, kaip tai darė teokratai, kurių pažiūros, išreiškusios vėl atgimusį beatodairišką palankumą tradicijai ir palaikiusios holizmą, turėjo daug šalininkų; kur kas dažniau jos būdavo arba atmetamos tik iš dalies, arba pripažįstamos, sykiu pabrėžiant, esą jos nepakankamai išplėtotos, tad tolesnis tyrimas leisiąs jas papildyti. Revoliucionieriai neįtikėtinai iškėlė ir absoliutizavo *societas* idėją, toliau

[46] Michel, *op. cit.* Šios labai kruopščios studijos autorius, rašęs XIX a. pabaigoje, mėgino apginti „individualizmą" (suvokdamas jį šiek tiek kitaip, nei mes) nuo XIX a. jį kritikavusių prancūzų. Jo manymu, klaidingi buvo metodai, o ne tikslai. Čia remiamasi bendra Maximo Leroy pozicija, išplėtota *Histoire des idées sociales en France*, Paris, 1946–1962, 3 t.

nebebuvo kur eiti, tad Revoliuciją paveldėjęs romantinis individas stipriau nei bet kada pajautė *universitas* poreikį. Taip, apskritai paėmus, galima būtų paaiškinti išryškėjusią bendrą tendenciją – posūkį nuo optimizmo prie pesimizmo, nuo racionalizmo prie pozityvizmo, nuo abstrakčios demokratijos prie bandymų apčiuopti jos „organizaciją", nuo pabrėžtino dėmesio politikai prie ekonominių ir socialinių aspektų akcentavimo, nuo ateizmo arba neaiškaus teizmo prie realios religijos paieškų, nuo proto prie jausmo, nuo nepriklausomumo prie bendrumo[47].

Saint-Simonui ir jo sekėjams Revoliucija, žmogaus teisės ir liberalizmas turėjo grynai destruktyvią reikšmę; pasak jo, atėjęs metas organizuoti, atgaivinti visuomenę. Valstybė – tai industrinė asociacija, būtina ją hierarchizuoti; paskui mokslininkus rikiuojasi bankininkai, kurie atsakingi už pagrindinį reguliavimo būdą – kreditą. Atlyginimai turi būti nevienodi, kaip nevienodi esti darbai, tačiau paveldima nuosavybė yra atgyvena, kurią reikia panaikinti. Maža to, sensimonininkai įsitikinę, jog naujoji religija, naujoji krikščionybė turi sieti žmones į visumą, pasikliaudama „jausmais". *Kritinė* epocha, kuri iškėlė tik individą ir protą, turi užleisti vietą naujai *organinei* epochai. Šitaip žmonių sąmonėje bus atkurta pusiausvyra ir vienybė, nes, pagal Saint-Simoną, „Dievo idėja – tai niekas daugiau, kaip tik apibendrinta žmogaus intelekto idėja". Tuo pat metu žmonės nustos vieni kitus bedieviškai išnaudoję[48].

Taigi sensimonininkų pozicija buvo ne mažiau priešinga Prancūzijos revoliucijos idėjoms, kaip ir teokratų, tik modernesnė. Beje, tie patys esminiai rūpesčiai jaudino du labai skirtingus mąstytojus – Lamennais ir Tocqueville'į. Lamennais savojoje *Esė apie abejingumą* (1817) pačioje visuomenėje ieškojo tiesos, jos šaltiniu ir ženklu laikydamas vadinamąjį „kasdienį protą", t.y.

[47] Proudhonas rašė: „Visų laisviausias yra tas žmogus, kuris labiausiai susijęs su kitais" (Leroy, *op. cit.*, t. II, p. 50).
[48] Ši glausta apžvalga yra perimta iš Bouglé ir Halévy, *La Doctrine de Saint-Simon, Exposition, I-er année*, 1829, nouv. éd., Paris, 1931; Michel, *op. cit.*; Leroy, *op. cit.*

visų žinomų visuomenių tradicijas. Antai jis rašė: „Vienas žmogus yra tik būties fragmentas; tikroji būtis yra kolektyvinė būtis, žmonija, kuri anaiptol nemiršta"[49]

Kai dėl Tocqueville'o, tai šis liberalas, nuoširdžiai demokratiją palaikęs aristokratas, susirūpinęs dėl nepakankamos demokratijos sklaidos Prancūzijoje, išvyko į Ameriką, norėdamas pats tiesiogiai lyginamuoju aspektu ištirti aplinkybes, leidusias demokratiškoms Jungtinėms Valstijoms gyventi taikiai ir laimingai, ir padaryti savo šaliai reikiamas išvadas.

Žvelgiant iš šios perspektyvos, Hegelis atrodo gana artimas savo amžininkams prancūzų mąstytojams. Nepaisant skirtumų – beje, gana akivaizdžių – ir neabejotinai pripažįstant, kad Hegelio politikai būdingi kiti aspektai, galima teigti, kad, žvelgiant istoriškai, Hegelis savo *Teisės filosofijoje* ėmėsi to paties uždavinio, kaip ir Comte'as bei Tocqueville'is: išpirkti Revoliucijos idėjas, susilaukusias istorijos pasmerkimo už tai, kaip jos faktiškai reiškėsi, ir sukurti politinę ir socialinę teoriją, kuri jas sugrąžintų gyvybingu pavidalu. Manyti, kad Hegelį ir Marxą galima priskirti tai pačiai visuomenės „kritinių" filosofų grupei, reikštų atmesti fundamentinę istorinę *Teisės filosofijos* reikšmę, kurią sudaro mėginimas plačioje sintezėje sutaikinti visas priešybes ir tuo pat metu parodyti, kad tokia sintezė yra modernios valstybės – pavyzdžiui, Prūsijos – savitumas. Moderni valstybė, filosofo požiūriu, yra visko, ko jau būta anksčiau, išsipildymas. Tai yra labai svarbus pozityvistinis šios politinės filosofijos aspektas. Teisės filosofija, tiesą sakant, yra pozityvistinė: įstatymas – tai įsakymas, „valia"; kaip matėme, taip teigė (ir dar daugiau: įstatymas – tai „laisvė") Okamas. Tiesa, Hegelis kritikavo vokiečių istorinės teisės mokyklos pozityvizmą (Savigny), bet sykiu jis kritikavo grynai negatyvią ir destruktyvią prancūzų revoliucionierių laisvės idėją; ši dvejopa kritika implikavo dviejų

[49] Leroy, *op. cit.*, t. II, p. 437 *tt.*, 451. Tai, kad čia, kaip ir Comte'o teorijoje, apeliuojama į žmonių rūšį (skirtingai nuo Rousseau, kuris jau kalba apie konkrečią visuomenę), galima traktuoti kaip Apšvietos epochos palikimą.

priešybių susiliejimą: įstatymas yra ne vien *duotybė*, priešinga individo laisvei; būdama pati giliausia žmogaus laisvės išraiška, ji yra ir *racionali*. Šioje sintezėje yra išsaugota pozityvizmo, kaip ir libertarizmo, tiesa, o klaidos yra pašalintos. Nors šioje knygoje esama ir kitų priešybių sutaikinimo, tačiau ir šis anaiptol nėra nereikšmingas[50]. Tai aišku iš paties kūrinio, galiausiai ir iš to, kad Hegelio šalininkai suskilo į „dešiniuosius" ir „kairiuosius", priimdami atitinkamai tik pozityvistinį arba tik racionalistinį („kritinį") doktrinos aspektą. Tai byloja apie Hegelio pralaimėjimą, tačiau, kita vertus, jis savo ruožtu panašiai elgėsi Tocqueville'io ir Comte'o atžvilgiu. Paralelės su sensimonininkais irgi akivaizdžios[51].

Tačiau Hegelis čia aiškiai išsiskiria tuo, kad, tęsdamas Rousseau bei klasikinę politinės filosofijos tradiciją, jis griežtai laikosi nuostatos traktuoti *universitas* tik politiniu požiūriu. Jo „valstybė" atitinka tai, ką mes vadintume globalia visuomene, *įskaitant* ir valstybę tiesiogine prasme (žr. *HAE, I*, p. 148 *tt.)*. Kaip paprastai, Hegelis visą dėmesį skiria *sąmoningumo* fenomenams. Šioje knygoje nestinga niekinamų pasakymų apie tuos socialinės sanklodos aspektus, kurie nėra pasiekę sąvokinės – kitaip tariant, rašytinės – išraiškos, kaip, pavyzdžiui, apskritai paprotys ar anglų Konstitucija. Kaip ir Hobbes'o bei Rousseau teorijose, protingam individui čia tenka atpažinti valstybėje aukščiausią savąjį „Aš", o valstybės vadovavime – savo paties valios ir laisvės išraišką. Netiesiogiai suteikdamas visuomenei valstybės formą[52], Hegelis kuria savotišką valstybės religiją; Marxas čia įžvelgė mistifikaciją. Tai, kad ankstyvuosiuose savo veikaluose Marxas atmetė *universitas*, turi ypatingą reikšmę. Gana įdomi yra Marxo

[50] *Philosophie du droit, op. cit.*, § 4, 5, 15, 259 *tt.* (bei priedai); žr. *Phénoménologie de l'esprit*, skirsnis apie „absoliučią laisvę ir terorą" (VI, Bc).

[51] Žr. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948, p. 59 *tt.*

[52] Tai aiškiai matyti Niurnbergo laikotarpio *Propédeutique*, kur Hegelis kalba ne apie valstybę, bet apie „valstybės visuomenę" (*Staatsgesellschaft*), M. de Gandillaco vertime – apie „visuomenę, kuri sudaro valstybę (pranc. vert.: *Propedeutique philosophique*, Denoel-Gonthier, coll. „Médiâtions").

pozicija prancūzų socialistų atžvilgiu. Viena vertus, jis labai daug kuo jiems skolingas, net iškėlė reikalavimą panaikinti privačią nuosavybę, kita vertus, jam mažų mažiausiai nepriimtinas jų pasaulis, kupinas visokių išlygų individui, kaip ir jų pastangos giliau išskleisti žmogaus idėją. Prigimtinėmis teisėmis apdovanota būtybė, kurią didieji filosofai stengėsi pakeisti, jai pereinant į socialinį gyvenimą, Marxo, kaip ir 1789 metų revoliucionierių, teorijoje įeina į visuomenę gerai apginkluota ir tvirtai pasikliaujanti pati savimi. Socialisto Marxo pasitikėjimas individu yra kitoks, nei Hobbeso, Rousseau, Hegelio ir netgi, drįstame teigti, Locke'o. Ko gera, tokia socializmo teorija, toks individualizmo pakilimas porevoliuciniu laikotarpiu nebuvo įmanomas iki pat 1840–1850 m. Iš pirmo žvilgsnio ši teorija yra prieštaringa, o jei lyginsime su sensimonininkų įžvalgomis ir svaičiojimais, tai sociologine prasme ji yra gerokai skurdesnė[53].

Tocqueville'is nuo visų jų stipriai skyrėsi; mat jis tęsė Montesquieu tradiciją, o Montesquieu tyrė valstybės sankloda, atsižvelgdamas į tautų įpročius bei papročius. Tačiau Tocqueville'is, savo ruožtu, gilinosi į politiką bendro socialinio konteksto, pirmiausia idėjų ir verčių, atžvilgiu. Kai dėl požiūrio į religijos ir politikos santykį, tai palyginus su Hegeliu, kuris religiją ir politiką dalinai, tačiau gana kategoriškai ir šiek tiek miglotai tapatino, bei su Comte'u, kuris pervertino žmoniją, tuo pat metu nuvertindamas konkrečią globalią visuomenę, – Tocqueville'io išvados, kurias jis padarė, remdamasis ganėtinai kukliais Amerikos tyrimais, šiandien atrodo gilesnės ir artimesnės tiesai, ko gera, todėl, kad jis vienintelis ėmėsi tikro sociologinio lyginimo. Tocqueville'is priėjo prie išvados, kad demokratinė politinė sistema gyvybinga, tik esant tam tikroms socialinėms sąlygoms. Politikos valdos negali absorbuoti religijos sferos bei apskritai aukščiausių verčių. Priešingai, religija turi jas papildyti ir palaikyti (*HH*, p. 29).

[53] Apie individualizmo, artificialistinio projekto ir ekonomizmo santykį Marxo teorijoje žr. *HAE, I*, 2 dalis.

Trumpai tariant, XIX amžiaus pirmosios pusės prancūzų mąstytojai buvo linkę traktuoti žmogų kaip socialinę esybę, jie pabrėžė socialinius veiksnius, kuriuos laikė pirmine asmenybės medžiaga, pagaliau visuomenė, jų manymu, nėra redukuojama į dirbtinę konstrukciją, kuri remiasi individu. Bonaldo požiūriu, ryškiausias šių veiksnių yra kalba, kurią jis kildino iš Dievo. Sensimonininkai ypač iškėlė religijos vertę, laikydami ją socialinės vienybės šaltiniu: jie pabrėžė, kad norint atkurti socialinį kūną, ypač svarbus religijos ir jausmo vaidmuo. Juokingi išvedžiojimai, kurių jų teorijoje gausu – kaip ir Comte'o misticizmas, kuris, ko gera, buvo tiesiog per ankstyvas, – neturėtų užgožti gilaus jų įžvalgumo. Visi šie mąstytojai stengėsi – bent iš dalies – už akivaizdaus žmonių sąmonių diskretumo įžvelgti socialines žmogiškosios esybės šaknis. Šiuo požiūriu, modernioji valstybė yra tik vienos socialinio gyvenimo dalies atitikmuo, ir nėra absoliutaus atotrūkio tarp politinės moderniųjų žmonių savivokos ir politinės savivokos, būdingos kitų visuomenės tipų, kuriuos politinis filosofas yra linkęs laikyti nesubrendusiais, žmonėms.

Vadinasi, tai, kad sociologija ir socializmo teorija Prancūzijoje iškilo lygia greta ar net sudarydamos vientisą junginį, anaiptol nebuvo tik industrinės revoliucijos išdava, veikiau tai reiškė visai ką kita. Juk industrinė revoliucija iš esmės dar tebebuvo ateities dalykas, rimtai apie ją kalbėti galima tik pradedant 1830 m. Kai po staigaus 1789 m. revoliucinio pakilimo stojo niūrus atoslūgis, gana greit radosi vienokių ar kitokių holistinių reprezentacijų, kurios, kaip jau esame nustatę, vyravo per visą individualizmo formavimosi laikotarpį ir niekada nebuvo visai išnykusios[54]. Lyginamuoju požiūriu šis faktas moderniąją visuomenę šiek tiek priartina prie tradicinės visuomenės nepaisant to, kad pirmoji savo specifinėmis vertėmis gerokai nutolusi nuo antrosios. Šis faktas labai svarbus ir sociologijai, ir socializmui

[54] Neabejotinai esama paralelizmo tarp globalaus fakto – Revoliucijos ir jos pasekmių – ir paradoksalių Hobbeso ir Rousseau doktrinų: trumpai tariant, istorija šiems autoriams pritarė.

suprasti. Sociologija specializuotos disciplinos lygmenyje pateikia socialumo supratimą, kuris susiformavo bendrosios sąmonės lygmenyje neindividualistinėse visuomenėse. Socializmas nauja, originalia forma grįžta prie socialumo visumos problemų, išsaugodamas Revoliucijos palikimą ir sujungdamas individualistinius aspektus su holistiniais. Tai anaiptol nėra grįžimas prie holizmo, kadangi atmetama hierarchija, kita vertus, atsiskiriama ir nuo individualizmo, kuris, vienais aspektais atmestas, kitais vis dėlto išlieka[55].

Be abejonės, tai tik trumpa ideologinė istorinio lyginamojo pobūdžio charakteristika. Tačiau pateikta formuluotė, man rodos, nušviečia jau mano minėtos „kritikos" vaidmenį. Ji taip pat bus naudinga, tyrinėjant XIX ir XX a. ideologinius procesus, tačiau šis uždavinys išeina už mūsų tyrimo ribų: šiame paskutiniame poskyryje norėta tik šiek tiek praplėsti individualizmo iškilimo politinėje ir socialinėje plotmėje vaizdą, išryškinant ideologines Revoliucijos pasekmes ir užfiksuojant tai, ką istorija mums, rodos, tiesiogiai byloja apie 1789 m. ideologijos ir socialinės tikrovės, kaip visumos, santykį.

[55] Žr. aukščiau, p. 94. Tai, kad to meto prancūzų socialistai labai nevienodai traktavo lygybės reikšmę – antai Proudhonui lygybė buvo svarbiausias dalykas, priešingai nei Saint-Simonui ar Fourier – rodo idėjų kovą 1789 m. Revoliucijos akivaizdoje.

3

Nacionalinis variantas
Tauta ir nacija Herderio ir Fichte's filosofijoje*

Kai apie moderniąją ideologiją kalbama kaip apie idėjų ir verčių sistemą, būdingą moderniosioms visuomenėms, pirmiausia toms, kuriose modernybė rado dirvą ir išsiskleidė (toks ir būtų mano požiūris), oponentas gali paprieštarauti, jog tokios ideologijos nesama dėl vienos paprastos priežasties, kad šitaip įvardytas reiškinys kiekviename krašte ar didžiųjų civilizacijos kalbų areale yra vis kitoks. Ir iš tikrųjų, įpavyzdžiui, moderniojoje europietiškojoje kultūroje gyvuoja anglų, prancūzų, vokiečių subkultūros. Vadinasi, į jas – arba į atitinkamas ideologijas – paprasčiausiai galima žiūrėti kaip į lygiateisius moderniosios ideologijos variantus, o tokiu atveju konkrečios moderniosios ideologijos pažinimas reikalauja, kad būtų galima pereiti – tarkime, nustačius tam tikrą transformacijų sistemą – nuo vieno varianto prie kito[1]. Tačiau faktiškai nacionalinės subkultūros tarpusavyje

* Perspausdinama iš *Libre*, 6, 1979, p. 233–250. Tai pranešimo, kurio pavadinimas iš pradžių buvo „Kultūrų komunikacija", tekstas, perskaitytas simpoziume „Discoveries" (Fondation Honda) Paryžiuje (1978 m., spalis), Kalifornijoje (JAV), Notridže, International Society for the Comparative Study of Civilizations (1979 m., kovas).

[1] Perėjimo nuo vienos kultūros prie kitos problema praktinėje plotmėje iškilo, rašant įvadą į sociologiją bei aiškinant antropologinę giminystės teoriją (*HH*, p. XVI–XVII ir pst.).

komunikuoja anaiptol ne taip tiesiogiai ir lengvai, kad kasdienis protas, bent jau prancūzų, būtų linkęs tokia galimybe patikėti. Tiesą sakant, širdies gilumoje net nenorima pripažinti, kad jų išvis esama.

Moderniajai ideologijai iš tikrųjų būdingas gilus universalizmas, verčiantis iš jos pačios kognityvinio lauko išstumti įvairias skirtingumo apraiškas: antai kalbama apie „nacionalinius charakterius", kiekviena šalis savo kaimynėms taiko vienokius ar kitokius stereotipus. Pagaliau nacionalinės subkultūros yra kur kas labiau viena kitai neskaidrios, nei įprasta manyti. Antai Prancūzijos ir Vokietijos komunikacijos problema istorijos procese įgavo dramatizmo. Nesklandumai ir nesusipratimai, išmarginę XIX ir XX amžius, buvo ne vien dviejų skirtingo amžiaus nacionalinių valstybių priešpriešos padarinys; tai liudija ir po 1870 m. kilęs istorikų ginčas dėl Elzaso ir Lotaringijos, ir skausmingas sprendimo persvarstymas, į kurį apie 1914 m. teko įsitraukti daugumai prancūzų filosofų germanistų, pagaliau ir kiti iškiliausi žmonės, tokie, kaip Heinrichas Heine ir Ernstas Troeltschas, kiekvienas savaip pajutę – vienas kaip romantizmo įpėdinis, kitas kaip istorikas sociologas, pergyvenęs Pirmojo pasaulinio karo pamokas – nuotolį, skiriantį dviejų tautų mentalitetus ir apsunkinusį jų tarpusavio bendravimą. Jei problema – nepaisant kai kurių išties vaisingų pastangų – vis dėlto iki šiol išlieka, turime, pradėdami nuo savęs, tiesiai pripažinti, kad taip yra dėl to, kad ir vienai, ir kitai pusei buvo labai sunku peržengti savojo nacionalinio varianto rėmus, nustoti jį tapatinus – tegu ir netiesiogiai ar nesąmoningai – su vienintele tiesa ar pačia moderniąja ideologija ir pabandyti suvokti jį kaip lygiavertį svetimajam variantui. Kitaip tariant, pristigo gebėjimo išlaikyti nuotolį, kuris leistų nusistatyti abiems sistemoms išorinį atramos tašką, t.y. – žvelgti „iš perspektyvos", kaip tai būdinga moderniajai ideologijai. Kaip tik tai gali pasiūlyti socialinė antropologija. O mes atramos taško ieškosime, pasitelkdami anksčiau atliktus Indijos ir moderniųjų Vakarų lyginimo rezultatus. Tikė-

tina, kad ši atrama suteiks lyginimui daugiau sistemingumo ir nuodugnumo, nei praeityje. Minėtų paieškų rezultatus iš esmės išreiškia du principai: tai holizmo/individualizmo skirtis ir hierarchinis santykis. Jais vadovausimės tyrimo eigoje. Savąjį tyrimo uždavinį apribosiu dvejomis konkrečiomis raiškomis, kurios abi sykiu nušvies tą pačią – nacijos ir nacionalizmo – temą. Iš pradžių kalbėsime apie vieną esminį Herderio mąstymo aspektą, o po to pereisime prie Fichte's. Pirmiausia nusistatykime jų vietą bendrame procese.

Pradedant nuo XVIII amžiaus ir ypač iškilus *Sturm und Drang* sąjūdžiui, per visą Prancūzijos revoliucijos ir Napoleono imperijos laikotarpį vokiečių kultūra, ypač mokslinė, neregėtai suklestėjo, o tai dalinai lėmė jos išsilaisvinimą iš iki tol dominavusios prancūzų kultūros įtakos ir iš esmės sudarė prielaidas moderniajai vokiečių ideologijai. Kad kultūros suklestėjimas ir jos laimėjimai turėjo reikšmės apskritai moderniajai ideologijai rastis, abejonių nekelia. Tačiau išsakyta mintis apie šio proceso eigą neišvengiamai susilaukia prieštarų: įprasta manyti, kad didieji filosofai yra universalūs ir neturi nieko bendra su nacionalinėmis ideologijomis; net jei ir pripažįstama, kad vokiečių filosofinės minties raidai paskatų teikė Apšvietos amžiaus prancūzų ir anglų idėjos bei Prancūzijos revoliucija, gyvuoja įsitikinimas, kad Prancūzijos revoliucija yra bendra moderniosios kultūros paveldo dalis, ir į nacionalinių kultūrų sąveikavimą žiūrima kaip į ganėtinai abejotiną dalyką[2]. Tačiau šie prieštaravimai turėtų

[2] Pasitelktas žodis „sąveikavimas" gali sukelti painiavą, kadangi mūsų tyrimas nėra nei priežastinis, nei dinaminis aiškinimas, o tik statiškas idėjų konfigūracijų lyginimas. Tik šio lyginimo rezultatai leidžia mums čia preliminariai ir glaustai kalbėti apie kultūrų sąveikavimą. Tokia sąveika tiesiogiai įžvelgiama, analizuojant Herderio teoriją, o ne apskritai.
Nors ši išnaša *Libre* paskelbtoje versijoje nežinia kodėl išbraukta, čia ji vėl sugrąžinama. Pasinaudodami proga pridursime, kad šiuo atveju, savaime aišku, nenorima vokiečių filosofijos redukuoti į sąlygas, kuriomis ji formavosi. Be to, kaip jau buvo kalbėta (žr. įvadą ir VI skyr.) – beje, tą patį galima pasakyti ir apie pačią vokiečių filosofiją – antropologas tikrosios kokio nors ypatumo prasmės ir universalios vertės ieško, žvelgdamas į tradiciją, kurioje ji įsitvirtina.

savaime išnykti, jeigu čia siūlomas požiūris padėtų žinomą situaciją suvokti giliau, nei žvelgiant į ją įprastu aspektu.

1774 m., kylant *Sturm und Drang* sąjūdžiui ir skleidžiantis vokiečių romantizmui, trisdešimtmetis Herderis paskelbė veikalą *Istorijos filosofija* (*Auch eine Philosophie der Geschichte*). Pavadinimas reiškė atkirtį Voltaire'ui, ir nors čia kalbama apie gana sudėtingą sritį – istorijos filosofiją, šis palyginti nedidelis (užimantis 110 *Œuvres complètes* puslapių) kūrinys iš tikrųjų yra aistringa polemika su Apšvietos amžiumi, nukreipta prieš jo plokščią racionalizmą, siaurą pažangos sampratą, o labiausiai – prieš universalistinio racionalizmo hegemoniją, reiškusią panieką viskam, kas jam buvo svetima, bei siekimą visur imponuoti pasenusiu rafinuotumu. Herderis reabilitavo visa, ką frankoangliškasis XVIII amžius norėjo atmesti ar ignoravo – ir tariamą viduramžių barbariškumą, ir Graikijos labui paaukotą Egiptą, ir religiją. Užuot stengęsis paversti istoriją bekūnio ir unifikuoto proto karalyste, Herderis žvelgia į ją kaip į skirtingų kultūrinių individualybių žaismę, pabrėždamas, kad kiekviena individualybė – tai savita bendruomenė, tauta, *Volk*, per kurią žmonija nepamainomai išreiškia vieną savo pačios aspektą, o antai krikščioniškąją Vakarų kultūrą įkūnijanti vokiečių tauta – puikus nūdienos pavyzdys. Istorijos tėkmė yra ne vien paprastas pažangos (*Fortschritt*) procesas; didžiųjų civilizacijos sistemų – antikinės ir moderniosios – gelmėse glūdi tai, ką būtų galima pavadinti nušvitimų – „vienodai būtinų, vienodai savitų, vienodai reikalingų, vienodai sėkmingų"[3] – versme (*Fortgang, Fortstreben*).

[3] J.G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris: Aubier, 1964 (coll. billingue), Maxo Rouché įvadas. Nekalbant apie tai, kad esama akivaizdaus panašumo tarp Herderio *Volk* ir Leibnizo monados, krinta į akis ir tam tikra analogija tarp to, kaip Herderis vaizduoja istorijos vyksmo sudėtingumą (žr. Rouché, *ibid.*, p. 48–73) ir Leibnizo svarstymų, aiškinantis pažangos sudėtingumą (kaip jie aprašyti puikioje Michelio Serres'o knygoje *Le Systeme de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1968, t. I, p. 263–279): akivaizdu, jog abu jie, norėdami pavaizduoti proceso visumą, linkę pripažinti skirtingų aspektų ar lygmenų sambūvį.

Trumpai tariant, nepaisydamas įsiviešpatavusio universalizmo, Herderis 1774 m. aistringai kalba apie kultūrų įvairovę, kiekviena jų žavisi, neignoruodamas skolinimosi – kurį visada lydi gili perimtų elementų transformacija – ir perdaug nesigilindamas į tai, kad kiekvienas patobulinimas sykiu yra ir praradimas, o visi tie patobulinimai esti vienašališki ir nevisaverčiai. Galima sakyti, kad šitaip buvo iš anksto, t.y. užbėgant už akių būsimoms žmogaus teisėms, nustatyta kultūrų arba tautų teisė. Tai logiškai reiškė gilią žmogaus sampratos transformaciją; Herderio žmogus – tai ne abstraktus individas, žmonių giminės atstovas, proto subjektas, neturįs jokių savitumų, o apibrėžtai kultūrinei bendruomenei priklausantis, taigi savitos gyvensenos, mąstysenos ir elgsenos žmogus. Čia, kaip ir kitur, Herderis nepasako nieko nauja. Jis mąsto taip, kaip mąstė Rousseau, kuris, būtent šiuo atžvilgiu nutolęs nuo enciklopedistų, jautėsi esąs „Ženevos pilietis" ir be išlygų pripažino socialinę žmogaus prigimtį, kitaip tariant – priklausymą konkrečiai visuomenei jis laikė būtina sąlyga savajam žmogiškumui ugdyti.

Taigi matome du požiūrius į žmogų, kuriems būdingas vienas esminis skirtumas: arba fundamentine verte galiausiai yra laikomas individas – šia prasme turėtume kalbėti apie Voltaire'o ar enciklopedistų individualizmą, arba ši vertė priskiriama visuomenei, kultūrai, kolektyvinei esybei – ir tokiu atveju aš kalbėčiau apie holizmą, kuris išsiskleidžia Rousseau ir Herderio teorijose[4]. Jeigu individualizmo įsigalėjimas, kaip esu tuo įsitikinęs, atskiria moderniąją kultūrą nuo visų kitų kultūrų bei kitų didžiųjų civilizacijų, tai turime pripažinti, kad grįžimas prie holistinio požiūrio moderniojoje civilizacijoje – išties reikšmingas istorinis faktas. Tačiau reikėtų atsižvelgti į vieną išskirtinę naujovę. Tradicinis holizmas žmoniją tapatina su *mūsų* visuomene, svetimšalius jis

[4] Holizmo/individualizmo skirtis, kalbant apie vokiečių kultūrą, nereiškia savivalės, kurios griebiasi svetimtaučio žvilgsnis. Apie tą pačią skirtį kalba ir Toenniesas. Tiek *Gemeinschaft/Gesellschaft*, kuria pabrėžiama verčių hierarchija, tiek ir pats faktas, kad Toennies'as tą skirtį pastebi, iškalbingi tuo, kad analitiškai atspindi kalbamą vokišką mąstyseną. Žr. žemiau, skyr. VI.

linkęs nuvertinti, laikydamas juos, geriausiu atveju, netobulais žmonėmis, – beje, šia jausena nuspalvintas visas, net ir modernusis, patriotizmas. Herderio požiūriu, priešingai, visos kultūros yra lygiateisės. Savaime aišku, jog tokia mintis logiškai galimà, jei į kultūras žiūrima kaip į individus, kurie, būdami skirtingi, yra lygūs: *kultūros – tai kolektyviniai individai*. Kitaip tariant, Herderis individualizmą holistiškai iškelia į pradmenų lygmenį ir jį perkelia į kolektyvinių esybių, kurių iki tol niekas nepripažino arba laikė subordinuotomis, plotmę. Taigi Herderis nesiūlo atmesti universalistinės – iš esmės prancūziškosios – kultūros, jis susitaiko su tuo, jog jos svoris yra didesnis, kad tuo pat metu galėtų jos fone kalbėti apie germaniškąją kultūrą bei visas kitas istorijoje klestėjusias kultūras. Apskritai paėmus, Herderio reakcija neabejotinai įsikomponuoja į moderniąją verčių sistemą. Iš tikrųjų jo holizmas tarsi įspraustas į individualizmą,– gal kaip tik dėl to jis atrodo kažkoks netikras, netvirtas, vos kvėpuojantis, *Auch* stiliumi. Vėliau, kiek giedresnėje Veimaro atmosferoje, Herderis savajame *Ideen* mėgins sutaikinti universalumą ir konkretumą, pasitelkdamas sąvoką *Humanität*, kurią jis beviltiškai bandys apibrėžti. Taigi 1774 m. buvo išryškintas labai svarbus faktas, mūsų laikais vadinamas kultūros perimamumu [*acculturation*]. Galima drąsiai teigti, kad Herderis moderniojoje kultūroje iškėlė vokiečių subkultūrą, skirtingą nuo prancūzų. Tai savo ruožtu sudarė prielaidas vadinamajai etninei tautybių teorijai, kuri yra priešpriešinama vadinamajai elektyvinei teorijai; pagal šią prancūziškos kilmės teoriją, tauta remiasi sutarimu, Renano žodžiais – „kasdieniu plebiscitu". Tačiau mes netrukus pamatysime, kad etninė teorija, turint omeny jos ideologinį pagrindą, negali būti nepriklausoma nuo elektyvinės teorijos, nes ji logiškai randasi, kai tas pats principas iš individualaus žmogaus plotmės perkeliamas į kolektyviškumo plotmę. Šis aspektas mūsų dienomis dažnai ignoruojamas.

Aš atkreipiau dėmesį į Herderio teorijai būdingą individualistinių ir holistinių elementų jungtį, tiksliau tariant, pastebėjau,

kad holistinis dėmuo čia yra pavaldus – tiesą sakant, labai neženkliai ir dirbtinai – individualistiniam dėmeniui. Galima būtų į šią jungtį žvelgti ir kitaip, tačiau jo teorijoje neabejotinai esama tokios dispozicijos, kurią aprašiau, ją patvirtina daugybė kitų ypatumų, galiausiai ji tokia ir turi būti, sprendžiant iš Herderio mąstysenos, kuri aiškiai įsikomponuoja į moderniąją kultūrą, o ne lieka jos užribyje. Apskritai paėmus, holistinė tendencija čia yra įsprausta į individualizmo turinį, ji yra, kaip aš mėgstu sakyti, individualizmo *apglėbta*, tačiau, kita vertus, tose plotmėse, kurios pačiam Herderiui atrodė antraeilės, individualizmas yra netekęs savo esmės: į kiekvieną tautą Herderis žiūri kaip į visumą, neskaidydamas jos į atomus – individus. Savaime suprantama, gali kilti klausimas, ar tokia sintezė praktiškai įsitvirtino; turime konstatuoti, kad Vokietijoje Herderio sekėjai kultūras arba nacijas dažniausiai buvo linkę hierarchizuoti, o ne pripažinti jų tarpusavio lygybę.

Norint tęsti svarstymus, būtina patikslinti hierarchijos apibrėžimą, remiantis minėtu pavyzdžiu. Jis iliustruoja *priešybės apglėbimą*. Būtent tokią prasmę aš teikiu hierarchijos principui, kurį įprasta sieti su galia, nors, kaip netrukus pamatysime, labai svarbu yra šį principą visiškai nuo jos atskirti. Puikiausias pavyzdys čia galėtų būti Ievos sukūrimas iš Adomo šonkaulio pirmojoje Pradžios knygoje. Dievas iš pradžių sukūrė Adomą, tiesiog žmogų, žmonių giminės prototipą. Po to, jau kitąkart, jis iš tos neutralios esybės tam tikra prasme išgavo kitos lyties esybę. Ir štai Adomas ir Ieva – kartu, šįkart kaip žmonių giminės Tėvas ir Motina. Šioje keistoje operacijoje Adomo tapatybė pakito, pasirodžius kitai esybei, kuri, būdama žmonių giminės narė, skiriasi nuo svarbesniojo rūšies atstovo. Adomas, arba, mūsų kalba, žmogus, yra sykiu ir žmonių giminės atstovas, ir vyriškasis rūšies prototipas. Pirmajame lygmenyje vyras ir moteris yra tapatūs, antrajame lygmenyje moteris yra vyro opozicija arba priešybė. Šie dvejopi santykiai kartu paimti apibūdina hierarchinį ryšį, kurį tiksliausiai simbolizuoja tai, kad pirmojo

lygmens Adomas materialia prasme *apglėbia* būsimos Ievos kūną. Šis hierarchinis santykis labai bendroje plotmėje – tai visumos (sistemos) ir tos visumos (arba sistemos) elemento santykis: elementas yra visumos dalis, tad šia prasme jo esmė yra bendra su visumos esme arba jai tapati, bet tuo pat metu elementas skiriasi nuo visumos arba yra jo priešybė. Yra tik vienas būdas šiam santykiui logiškai išreikšti: du teiginiai, kurie paimti kartu vienas kitam prieštarauja, gali būti sugretinti kaip dviejų skirtingų lygmenų elementai. Aš tai vadinu „priešybės apglėbimu"[5]. Loginis keblumas bei mūsų civilizacijos polinkis į egalitarizmą lėmė, kad į hierarchinį santykį pas mus žiūrima įtariai. Sakytume, mes gaištame laiką, sukdami galvas, kaip išvengti hierarchijos ir kaip ją netiesiogiai nusakyti. Tačiau hierarchinį santykį visai nesunku aptikti ten, kur mažiausiai tikimasi. Mat mes nuolat operuojame vertėmis. O kai mes sutartinai iškeliame kokios nors idėjos reikšmingumą, ji įgauna savybę subordinuoti, apglėbti savo priešybę.

Aš nesu užsimojęs sistemingai atskleisti hierarchijos ypatumus pirmojoje istorijos filosofijoje, kurią sukūrė Herderis. Norėčiau tik pabrėžti, kad hierarchija reiškiasi – bent jau netiesiogiai – kiekvienoje istorijos epochoje, kai viena tauta užima reikšmingą poziciją ir kurį laiką atstovauja visai žmonijai, o kitos tautos lieka antrame plane. Taip būta antikos laikais, kai, pradedant nuo Rytų, egiptietis ir finikietis, graikas, po to romėnas turėjo universalią vertę, nes atstovavo ištisai senovės žmonijos epochai – nuo vaikystės iki senatvės. Toks vienos tautos tapatinimas su visa tam tikro amžiaus žmonija yra būdingas vokiečių mąstytojams po Herderio, šio požiūrio moderniaisiais laikais, kaip matysime, laikysis Fichte.

Užbaigdami Herderio temą, priminsime, kad mes atkreipėme dėmesį tik į vieną bruožą, remdamiesi vienu jo veikalu, tačiau iš

[5] Žr. *HH*, 1979, pabaigos žodis, p. 396–403 (aš negalėjau susilaikyti nepakartojęs iškalbingo ir sykiu aktualaus Adomo ir Ievos pavyzdžio), be to, žr. žemiau, skyr. VI, antra dalis, kurioje šiuo aspektu kalbama apie dešinės/kairės opoziciją.

tikrųjų tasai bruožas turėjo fundamentinę reikšmę ne tik pačiam Herderiui, bet ir būsimoms kartoms. Herderis iš tiesų turėjo didžiulės įtakos – ir tai savaime suprantama, – kad kultūros perimamumo ir nacionalizmo idėjos prigijo tautose, kurios vėliau savo ruožtu susidūrė su moderniosiomis vertėmis, pirmiausia slaviškai kalbėjusiose Centrinės ir Rytų Europos tautose. Pačioje Vokietijoje Herderio sąvoka *Volk* siejasi su platesnės romantizmo srovės ištakomis, ji būdinga ir vokiečių idealizmui, kurio vieną aspektą mes dabar glaustai paliesime, remdamiesi Fichte.

Fichte's socialinė ir politinė filosofija ir šiandien vienu aspektu tebėra problemiška. Fichte norėjo būti Prancūzų revoliucijos filosofu, tačiau Vokietijoje jį daug kas – pirmiausia istorikas Meinecke – laikė pangermanizmo arba teorijos, kuri sieja valstybę su tautos kolektyvinės galios valia, pranašu. Jo filosofijos egzegetas prancūzas Martialis Guéroult jautė pareigą parodyti, kad Fichte išliko iki galo ištikimas Revoliucijai ir kad visa, kas jo teorijoje šiuo atžvilgiu atrodo ne taip, tėra antraeiliai dalykai: giliai vokiška jo mąstysena bei elgsena, jo „germaniškasis mesianizmas" yra tik jam primesti nesusipratimai ir prasimanymai[6]. Aš mėginsiu parodyti, kad dviejų subkultūrų, vokiškosios ir prancūziškosios, skirtingumas leidžia suprasti sykiu ir jo socialinę filosofiją, ir jos tolesnį likimą. Stengsiuosi ypač išryškinti tai, kad egalitaristui Fichte'i yra būdinga grynai hierarchinė mąstymo forma, kurios atitikmenį prancūzų revoliucionierių mąstysenoje vargiai būtų įmanoma surasti.

Imkimės iškart kebliausio veikalo, *Kalbų į vokiečių tautą*, t.y. paskaitų, kurias jis skaitė, persikėlęs iš Jenos į Napoléono dalinių užimtą Berlyną. Skirtingose interpretacijose bei prieštaringuose vertinimuose (antai Guéroult iškelia ištikimybę revoliuciniam idealui, o pasak Meinecke's, Fichte'i stinga tik vieno žingsnio iki vokiškosios, daugiau ar mažiau pangermanistinės

[6] M. Guéroult, *Études sur Fichte*, Paris, 1974, p. 142–246, pabaiga; Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München, 3 ed., 1915, p. 96–125.

valstybės koncepcijos) esama sutapimo, kuris mums gali pasitarnauti išeities tašku: Fichte's pozicijai būdingas universalistinis dėmuo, ir netgi galima sykiu su Martialiu Guéroult pabrėžti, kad tai – esminis arba apglėbiantysis dėmuo, būdingas tiek *Kalboms,* tiek ir jo socialinei sistemai. Tokiu atveju svarbu išsiaiškinti, ką Fichte pridūrė prie universalizmo arba su kuo jį sujungė, kad galiausiai iškeltų vokiečių tautą (tada dar iš esmės neegzistavusią).

Fichte, kaip ir Kantas bei pats Hegelis, atstovauja universalistinei krypčiai, kuri yra priešinga herderiškajai, skelbiančiai kiekvienos tautos ar kultūros savitumą – šią būtų galima pavadinti istoristine ar monadine. Meinecke gali jam priekaištauti nebent dėl to, kad jis iškelia veikiau „proto tautą", nei konkrečią tautą kaip ypatingą *vouloire-vivre* (valią gyventi). Pravartu priminti, kad universalizmas arba kosmopolitizmas neatsiriboja nuo patriotizmo. Tai aiškiai parodė Prancūzija 1793 m., ir nesunku suprasti, kodėl taip yra: juk individą, kaip žmonių giminės atstovą, aš faktiškai regiu atskiroje visuomenėje ar tautoje, todėl tą šiek tiek apribotą ratą aš spontaniškai suvokiu kaip formą, į kurią empiriškai įvilkta žmonių giminė; vadinasi, aš galiu būti prie jos prisirišęs, savojo prisirišimo tiesiogiai nesiedamas su tuo, kuo mano tauta skiriasi nuo kitų. Tačiau Fichte's pozicijoje esama kažko daugiau, kas, ko gera, iš esmės glūdi teiginyje, kad „universalumas apibūdina vokiečio protą"; beje, tai giliai dviprasmiškas teiginys. Xavieras Léonas parodė, kad šio laikotarpio tekstuose ir ypač *Kalbose* Fichte savo idėjas sieja su romantikų – A.W. Schlegelio ir Schellingo – idėjomis, ir kai ką – anaiptol ne paraidžiui – iš jų perima. Antai jis, kaip ir Schlegelis, mano, kad germanų tautai lemta viešpatauti pasaulyje, tačiau svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad Fichte iš esmės pakeičia šio teiginio prasmę, kadangi jis remiasi prielaida – kuri, beje, jau išsakyta *Pokalbiuose apie patriotizmą* – kad universalumas ir germaniškumas sutampa[7]. Jis iš esmės kalba apie žmoniją, apie žmonijos

[7] X. Léon, *Fichte et son temps*, 3 t., Paris, éd. 1954–1959, II–1, p. 433–463; II–2, p. 34–93.

raidą. Dviprasmiškumas atsiranda iš to, kad mes nežinome, ar, pabrėždamas vokiečių tautos funkciją atsinaujinimo procese, kalbėdamas apie pranašumą, kuris dėl to priskiriamas Vokietijai, Fichte vienašališkai taiko universalizmą atskiro krašto gyventojams, ar tai – perdėtas patriotizmas, hegemoniškas *vouloir-vivre* teigimas, pasitelkiant universalizmą tik kaip argumentą. Norint atkurti Fichte's mąstyseną, manau, reikia atmesti ir vieną, ir kitą prielaidą ir pripažinti, kad, jo požiūriu, čia esama sutapimo, tiesą sakant, kone stebuklingo dviejų aspektų sutapimo.

Minėjome, kad bendra Fichte's pozicija yra tolima Herderio požiūriui, kurį perėmė romantikai, kad tautų charakterių įvairovė yra universalumo – visais galimais jo aspektais – manifestacija. Jis apie tai užsimena viename savo 13-osios „*Kalbos*" skirsnyje, gana taikliai kritikuojančiame romantišką svajonę apie naują krikščionišką Germanų imperiją.

Apskritai paėmus, Fichte'i iš tikrųjų tenka atsakomybė už tuo metu paplitusius stereotipus, aukštinusius nuostabų vokiečių charakterį, kalbą ir t.t., kurie pirmiausia turėjo pabrėžti tautų hierarchiją, apeliuojant į pačias universalistines vertes. Išties būtų nesunku parodyti, kad, nepaisant akivaizdžių sąsajų su romantikais, Fichte's mąstysenoje greta ryškių universalistinių bei individualistinių tendencijų (jos čia viena nuo kitos neatsiejamos) reiškiasi holistinis ir ypač hierarchinis aspektas. Aš pereisiu prie holizmo, kuris bene labiausiai būdingas autoritariniam *Uždaros komercinės valstybės* socializmui, jo esama ir kituose tekstuose, kur jis nevykusiai derinamas su individualizmu – beje, ši tendencija plačiai paplitusi ir modernioje mąstysenoje, neišskiriant sociologų[8]. Dar labiau krinta į akis hierarchinės mąstysenos forma, kurios Fichte kartkartėmis griebiasi, nepaisydamas to, kad ji atvirai kertasi su Apšvietos amžiaus bei prancūzų revoliucinėmis idėjomis.

[8] Žr. išnašą apie diurkheimininkus, *HH*, pst. 3a; be to, šios knygos skyr. IV.

Tai išties stebėtinas dalykas, turint omeny, kad politinėje plotmėje Fichte – panašiai kaip Herderis (ir Rousseau), tačiau kitaip nei Kantas bei dauguma vokiečių mąstytojų – buvo griežtas egalitaristas ir šiuo atžvilgiu pritarė jakobiniškiesiems Prancūzijos revoliucijos siekiams. Įdomu tai, kad nuosekliai formalizuotą hierarchijos pavyzdį aptinkame Fichte's jaunystės kūrinyje *Dėl minties laisvės...*, kurį jis parašė 1793 m. Prancūzų revoliucijai apginti. Šioje knygoje iš esmės remiamasi vienintele figūra. Ji skirta paaiškinti valstybę, pabrėžiant jos neišvengiamą pavaldumą individui. Čia pavaizduoti keturi koncentriški ratai, didžiausias jų „apglėbia", apima antrąjį ir taip paeiliui toliau: individualizmas savo dorovine forma (kitaip tariant, „sąžinės sfera") apglėbia Prigimtinės teisės sritį, šioji, savo ruožtu, – apskritai sutarčių sritį, kuri galiausiai apima pilietinės sutarties, t.y. valstybės sferą[9]. Taigi čia tris kartus pasikartoja apglėbimo dispozicija, kurią aš aukščiau pasitelkiau hierarchijai apibrėžti, ir visa tai randame kūrinyje, kuriuo siekta apginti Prancūzijos revoliuciją. Be abejo, tarp to, kas rašoma knygoje, ir šios schemos nėra jokio prieštaravimo, kadangi čia kalbama apie hierarchiją, neturinčią nieko bendra su galia (valdžia). Bet argi ne paradoksalu, kad egalitarinis individualizmas griebiasi hierarchinės mąstymo formos? Išties vargiai būtų įmanoma ką nors panašaus aptikti to meto Prancūzijoje, ir nėra jokios abejonės, kad Fichte jau čia jungia egalitarizmą – kuris jį siejo su Revoliucija – su visiškai kitokia proto forma; nors ir kokia rafinuota būtų, net ir gretinama su *Uždaros komercinės valstybės* holizmu, ji netiesiogiai primena, kad pačios socialinės hierarchijos, traktuojamos bendresniu aspektu, Vokietijoje yra pripažįstamos.

Visiškai kitokio pobūdžio hierarchija krinta į akis kūrinyje *Uždara komercinė valstybė* (1800), kur rūpestingai diferencijuojamos įvairių socialinių kategorijų mitybos bei kitokios reikmės.

[9] Vertimas į prancūzų k.: J.H. Fichte [*sic* J.G.Fichte], *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Revolution française* ... (pranc. vertimas Jules Barni), Paris, 1859, p. 164; žr. A. Philonenko, *Theorie et Praxis...*, Paris, 1968, p. 162.

Kad mokslininko darbas būtų, kaip šiandien sakytume, našus, jam reikalingas geras maistas ir rafinuota aplinka, o kitame socialinių laiptų gale esantis valstietis geba įsisavinti grubų maistą, ir šis jį tenkina. Tasai bruožas šįkart įdomus tuo, kad kertasi su principine egalitaristine kūrinio pozicija, nekalbant apie tai, kad paties veikalo pasirodymą paskatino Fichte's susirūpinimas dėl „komandinės valdžios" [*dirigisme*] tendencijų stiprėjimo Prancūzijoje[10].

Tačiau visa tai – tik lokalinės, nereikšmingos hierarchinio mąstymo apraiškos. Nepalyginamai reikšmingesnis dalykas yra tai, kad hierarchinė opozicija lemia pačią Fichte's filosofijos esmę, Aš ir Ne-aš dialektiką, kuri sudaro *Mokslo teorijos* (1794) pamatą arba, pasak Philonenko[11], „transcendentalinę dialektiką", nustatančią visas pažinimo sąlygas. Iš tikrųjų juk Aš teigia Ne-aš. Kaip ir Adomo bei Ievos atveju, čia esama dviejų lygmenų: pirmajame lygmenyje Aš yra nediferencijuotas, tai – absoliutusis Aš; antrajame lygmenyje Aš savyje nustato Ne-aš ir sykiu pats save suvokia Ne-aš atžvilgiu, taigi galiausiai Aš esti tik Ne-aš atžvilgiu. Vadinasi, Ne-aš, viena vertus, glūdi Aš, kita vertus, yra Aš priešybė. Ši griežtai hierarchinė Fichtės dialektikos dispozicija yra įdomi daugeliu atžvilgių, pirmiausia tuo, kad ji leidžia į vieną visumą integruoti Kanto teorinį bei praktinį protą; ji įdomi ir lyginant su Hegelio dialektika, kuri, beje, nebebus hierarchinė. Tačiau svarbu štai kas. Pradinė Hegelio formulė arba veikiau pamatiniai jo filosofijos teiginiai formos atžvilgiu labai panašūs į Fichte's teiginį: gyvenimas – tai „sąsaja tarp to, kas susiję ir kas nesusiję" (Frankfurto laikotarpis), „tapatumo ir netapatumo tapatumas" (Jenos laikotarpis)[12], begalybė – tai begalinumo ir baigtinumo vienybė (Logika). Tačiau sykiu nesunku pastebėti, kad Hegelio pastangos ar bent didžiuma jų skirtos

[10] Léon, *op. cit.*, p. 101–114; greta cituojamas Babeufas.

[11] Žr. Philonenko, kn. Y. Belaval et al., *Révolution kantienne* (1793), Paris: Gallimard, 1978, p. 193.

[12] Pirmąsias dvi formules lygina Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce...*, La Haye, 1967, p. 234.

hierarchiškumo aspektui eliminuoti ir kad, ko gera, su tuo bent dalinai sietinas jo dialektikos sudėtingumas. Antai jis teigia ne tik tai, kad begalybė apima baigtinumą, bet ir kad baigtinumas apima begalybę, nors akivaizdu, kad *ta pačia prasme* taip teigti nėra teisinga. Hegeliui svarbu absoliučiai, iki galo išskleisti šių formulių asimetriją, kad būtų galima tarp abiejų terminų dėti lygybės ženklą. Šia prasme galima sakyti, kad į kultūros perimamumą jis žvelgė nuodugniau ir plačiau nei Fichte, egalitarinė vertė jo teorijoje svaresnė, ji geba daugiau apglėbti, ir tam tikra prasme Hegelio ištikimybė Prancūzijos revoliucijai yra turiningesnė. Šio glausto *excursus* į Hegelio filosofiją pabaigai pridursime, kad vis dėlto hierarchija ir čia išnyra net dvejopai: pirmiausia tiesiogiai – aukščiausiame absoliutaus Proto lygmenyje[13], o po to netiesiogiai – žemesniuose lygmenyse, pavyzdžiui, socialinės filosofijos plotmėje; mat aišku, kad Hegelio valstybė (holistinė) apima, mūsų terminais kalbant, pilietinę (individualistinę) visuomenę.

Grįžkime prie Fichte's. Matėme, kad pradedant nuo 1793 m. parašyto veikalo *Dėl minties laisvės*... iki 1807–1808 m. sukurtų *Kalbų*, parašytų jau po *Mokslo teorijos*, kurios esmę sudaro transcendentalinė dialektika, Fichte operuoja hierarchiniu dėmeniu. Dabar mes jau galime atsakyti į klausimą, susijusį su jo *Kalbomis*. Nepaisant kai kurių sąsajų su romantikais, prie individualistinio Revoliucijos universalizmo Fichte pridėjo minėta prasme traktuojamą hierarchiją: nieko stebėtina, kad, jo manymu, atskira tauta, būdama priešinga kitoms tautoms kaip Aš yra priešingas Ne-aš, konkrečioje žmonijos epochoje įkūnija vientisą žmogiškąjį Aš. Toks mąstymo būdas kaip tik ir leido jam šioje vietoje pasitelkti vyraujančią vokiečių minties srovę, įskaitant ir romantikų idėjas.

Taigi Fichte padeda mums suvokti vieną pangermanizmo matmenį, kurį galėjome ir pražiūrėti. Vokiečių tauta, turint omenyje jos visumą, ne tik XIX, bet dar ir XX amžiuje linko į paklus-

13 Theunissen, *op. cit.*, p. 161, 163 ir *passim*.

numą, pripažindama, kad visuomenėje būtinas pavaldumas. (Tai būdinga ir Kanto pozicijai: žmogus yra gyvūnas, kuriam visuomenėje būtinas šeimininkas.) Daugiatautėje aplinkoje gyvenantys vokiečiai natūraliu dalyku laikė tai, kad vienos tautos viešpatauja kitoms. Egalitaristai – tegu ir pavieniai, tačiau tvirtai apsisprendę, – kaip, pavyzdžiui, Herderis ar Fichte, kuriems pasibjaurėjimą kėlė tai, kad vienas žmogus gali viešpatauti kitam, pripažino tik nuo įprastinio atributo – galios – atsietą hierarchiją. Istoricizmo šalininkai, kitaip nei Fichte, manė, kad kiekviena istorijos epocha tapatintina su viena konkrečia kultūra ir kad žmonija iki galo išsiskleidžia tik ištisiniame istorijos procese.

Iš šios glaustos analizės matyti, kokia prasme netikslu manyti, kad Fichte buvo arba ištikimas Prancūzijos revoliucijos šalininkas, tik tarp kitko atskleidęs kai kuriuos vokiečių tautos ypatumus (šiame požiūryje glūdi nesąmoningas frankocentrizmas), arba kad jis buvo teorijos, iškėlusios vokiečių tautos valią gyventi arba valią valdyti, pirmtakas, nesugebėjęs visiškai atsiriboti nuo abstraktaus prancūziškojo universalizmo. Turint omeny kultūrų plotmę, jis iš tikrųjų Prancūzijos revoliuciją išvertė į vokiečių kalbą. Būdamas, kaip ir Herderis, tvirtas egalitaristas, nepripažinęs, kad pavaldumas yra vidinis visuomenės savitumas, jis vis dėlto išsaugojo labai griežtą hierarchijos siaurąja – t.y. nuo galios atsieta – prasme nuostatą; maža to, traktuodamas tautą arba naciją kaip aukštesnio rango individą, jis naująjį individualizmą pritaikė kolektyvinėje plotmėje, galiausiai jis, kaip ir Herderis, buvo įsitikinęs, kad žmonija šiuolaikinėje epochoje iš esmės įsikūnijo germanų tautoje arba, tiksliau, vokiečių nacijoje.

Prieš dėdamas šioje vietoje tašką, norėčiau trumpam sugrįžti prie Fichte's filosofijos esmėje glūdinčios hierarchijos, kuri, iki šiol likusi nepastebėta, iš tikrųjų yra nenuginčijama. Hierarchinės opozicijos, kaip aš pavadinau, pats Fichte tiesiogiai nemini, tačiau griebiasi jos spontaniškai ir tuo pat metu virtualiai operuoja hierarchijos ir galios skirtimi, su kuria mums teko susidurti, tyrinėjant Indijos visuomenę. Fichte's filosofijoje stinga tik paties

hierarchinės opozicijos fakto pripažinimo, jo „tematizavimo". Ir nesunku suprasti, kodėl. Fichte's egalitarizmas, reiškęsis iš esmės vien tuo, kad pavaldumo jis nelaikė vidiniu visuomenės savitumu, jam nekliudė – gal tik kol kas? – hierarchizuoti idėjų, tačiau šios dvi sritys liko atsietos viena nuo kitos. Jis negalėjo pripažinti, kad apglėbiantis mąstymas – tai hierarchija, kad toji hierarchija, nors ir būdama iš principo kitokia, vis dėlto gali – jei ne faktiškai, tai bent formaliai – tapti socialinį pavaldumą išreiškiančia jungtimi. Svarbu pažymėti, kad nors Fichte hierarchijos principo tiesiogiai ir nemini, jis faktiškai jį išskyrė. Tuo nesunkiai galime įsitikinti, palyginimui pasitelkdami jaunojo Hegelio *Teologinius raštus*, kur kategorija *viešpatauti* (*herrschen*) apima ir tironišką valdžią, ir žydų Dievo transcendenciją, ir Kanto imperatyvo transcendenciją[14].

Čia leiskime sau akimirką pafantazuoti. Nėra abejonės, jog atvirai pripažinti hierarchijos principą tokiu metu, kai galingas egalitarizmo postūmis išjudino protus – tai daugiau, nei galima reikalauti iš žmogaus, taigi ir iš Fichte's. Tačiau tarkime, kad vis dėlto tai buvo padaryta, kad šis laimėjimas įsitvirtino ir pamažu įsismelkė į visuomenės sąmonę. Tokiu atveju į paklusnumą linkusi vokiečių tauta būtų išmokusi atskirti valdžios faktą ir jos teisėtumą ir būtų gebėjusi išvengti užgaulaus apokaliptinio maskarado, su kuriuo esame susidūrę ir kurio pėdsakus mes – kaip ir vokiečių tauta – jaučiame iki šiol.

Dar lieka aptarti arogancijos momentą. Mes susidūrėme su būsimo pangermanizmo užuomazgomis. Svarbu, kad liktų kuo mažiau neaiškumo ir neadekvatumo, tad pažvelkime į faktą lyginamuoju aspektu. Grįžkime prie nacijos ideologijos. Lyginamuoju požiūriu, kuris ypač pabrėžia ideologiją, nacija (turima omenyje XIX amžiaus Vakarų Europa) – tai moderni sociopolitinė grupė, atitinkanti Individo ideologiją[15]. Vadinasi, kalbama

[14] *Hegels theologische Jugendschriften*, *op. cit.*, p. 265–266.

[15] „Nationalisme et communalisme", *HH*, app. D. Tolesnis tekstas yra paimtas iš *Proccedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, London, 1971, p. 33–35.

apie dvilypį vienetą: tai ir individų rinkinys, ir kolektyvinis individas, egzistuojąs greta kitų individų-nacijų. Galima numanyti, kad sujungti šiuos du aspektus anaiptol nelengva, tai patvirtina ir dviejų subkultūrų – prancūzų ir vokiečių – palyginimas.

Atidžiau pažvelgę į dvi *vyraujančias* nacionalines ideologijas, galime jas taip apibūdinti. Prancūziškoji pakraipa: iš prigimties aš esu žmogus, o tai, kad aš prancūzas, yra atsitiktinumas. Apšvietos laikotarpio filosofijai apskritai būdingas požiūris, kad nacija pati savaime neturi jokio ontologinio statuso: ši sfera – tai nelyg didžiulė tuštuma, plytinti tarp individo ir rūšies, o nacija paprasčiausiai yra plačiausia empirinė žmonijos apibrėžtis, prieinama man realaus gyvenimo plotmėje. Nėra jokios abejonės, jog tai – proto požiūris; jį labiausiai lėmė esmingiausios prancūzų politinio gyvenimo tendencijos arba Prancūzijos viešosios nuomonės raida tarp dviejų pasaulinių karų... Kitaip tariant, nacija kaip kolektyvinis individas (o ypač pripažinimas, kad kitos nacijos skiriasi nuo prancūzų) bendrosios ideologijos plotmėje menkai ką tereiškia. Tą patį galima pasakyti ir apie nacijų priešiškumą: prancūziškasis liberalizmas, kaip ir Prancūzijos revoliucija ankstesniame etape, atrodo, laikėsi įsitikinimo, jog tai, kad Europos tautos peraugo į nacijas, yra pakankama prielaida visoms problemoms pašalinti ir taikai įtvirtinti; į naciją čia žiūrima tik kaip į individo emancipacijos, kuri yra visų politinių problemų alfa ir omega, rėmus.

Apie vokiškąją pakraipą mes spręsime, apsiribodami iškiliausių mąstytojų ideologija, bet aš nematau pagrindo manyti, kad šiuo atžvilgiu jų pažiūros labai skirtųsi nuo paprastų žmonių įsitikinimų. Manoma taip: aš esu iš esmės vokietis, o vokiečio savybės lemia mano žmogiškumą; taigi tiesiogiai pabrėžiama, kad žmogus yra socialinė esybė. Pavaldumas visuomenėje apskritai laikomas normaliu ir būtinu dalyku. Individo emancipacijos poreikis yra ne toks svarbus, kaip tvarkos ir bendrumo poreikis. Taigi pirmasis nacijos, kaip individų rinkinio, aspektas

čia nėra ryškus. Priešingai, antrasis – nacijos kaip kolektyvinio individo – aspektas ypač stipriai reiškiasi; kitaip nei prancūzai, kurie linkę nacijas gretinti kaip žmonijos fragmentus, vokiečiai pabrėžia kiekvienos jų individualumą ir stengiasi jas *išrikiuoti*, nustatydami jų vietą žmonijoje pagal jų vertę – arba galią. Beje, senasis etnocentrizmas arba sociocentrizmas, kuris linkęs išaukštinti *mus* ir niekinti *kitus*, tai vienur, tai kitur išliks ir naujaisiais laikais, tačiau kitaip: vokiečiai laikysis įsitikinimo bei stengsis pasirodyti esą aukštesni už kitus būtent kaip vokiečiai, tuo tarpu prancūzai sąmoningai skelbs tik universalistinės kultūros viršenybę, tačiau tuo pat metu naiviai tapatinsis su ja, laikydami save žmonių giminės pradininkais[16].

Pagaliau nors universalizmas, kurio laikosi vieni, ir pangermanizmas, į kurį krypsta kiti – išties priešingos pozicijos, jos atlieka panašią funkciją. Abi jos išryškina vidinį nacijos, kuri sykiu yra ir individų rinkinys, ir kolektyvinis individas, prieštaringumą ir akivaizdžiais faktais parodo keblumą, su kuriuo susiduria modernioji ideologija, negalėdama pateikti pakankamai adekvataus socialinio (tiek intrasocialinio, tiek ir intersocialinio) gyvenimo paveikslo. Skirtumas tik tas, kad prancūzų ideologijai labai brangia kaina pavyko išlikti skaisčiai, nesusitepusiai kompromisais su tikrove, o vokiečių ideologija, kurios susiformavimui lemiamos įtakos turėjo kultūros perimamumo faktas, tradicinius elementus sujungė su moderniaisiais, o kai toji amalgama suvokiama kaip tikra sintezė, randasi pavojus tapti vergiška tos ideologijos auka.

[16] Taip pasielgė 1930 m. leidėjas Bernard'as Grasset pridėdamas laišką prie Friedricho Sieburgo knygos *Gott in Frankreich* vertimo (*Ar Dievas yra prancūzas*? Paris: Grasset, p. 330, 335, 340, 342, 346). Tai buvo ano laikotarpio bestseleris.

4

Totalitarinė liga
Individualizmas ir rasizmas: Adolfas Hitleris

Norėdamas parodyti, kad požiūris, kuriuo šiame rinkinyje remiamasi, padeda geriau suprasti totalitarizmą, užsimojau čia perteikti vienos seniau parašytos studijos apie hitlerizmą esmę. Tiesą sakant, iškilo ir kai kurių sunkumų, tad tolesnis tekstas ne visai tenkina rinkinio visumai taikytus reikalavimus. Todėl privalau pasiteisinti.

Kalbama studija buvo parengta prieš penkiolika metų ir liko nepaskelbta[1]. Joje remtasi svarbiausiais veikalais, kuriais tuo metu disponavome ir kurie leido, prieš imantis analizuoti paties Hitlerio pažiūras, išdėstytas knygoje *Mein Kampf*, pasekti tuo metu susiklosčiusį požiūrį į nacizmą. Tačiau dabar aš negaliu pateikti visumos vaizdo, kadangi per praėjusius penkiolika metų literatūros gausėjo stačiai svaiginančiais tempais. Kita vertus, iš to, kiek pavyko aprėpti, susidariau nuomonę, kad ji nepadarė didesnio poveikio tam, kas mus čia iš esmės turėtų dominti –

[1] Galima sakyti, kad studija liko nepaskelbta, nekalbant apie konferencijos „Rasizmas kaip šiuolaikinės visuomenės liga" apžvalgą, pasirodžiusią leidinyje *Noroit*, 147, Arras, 1970, balandis.

taigi originalioji studijos dalis gali būti į šį rinkinį perkelta. Be to, per šį laikotarpį šiek tiek pasistūmėjo mano paties tyrinėjimai, ypač tuo klausimu, kuris iš pradžių buvo pateiktas kaip „vokiškasis naujosios ideologijos variantas“ – tačiau jie dar nėra įgavę tokio pavidalo, kad juos būtų galima paskelbti, išskyrus III šios knygos skyrių[2]. Beje, savaime aišku, kad norint tyrinėti hitlerizmą, neišvengiamai tenka pasikliauti bendra vokiečių ideologijos samprata; nors nėra galimybės čia jį parodyti ar nors šiek tiek dokumentuoti, sunku atsispirti pagundai pažvelgti į jį, pasitelkus minėtą sampratą, tuo labiau – susilaikyti nuo išankstinių – neabejotinai kol kas hipotetiškų – vertinimų ar prielaidų. Tai būtų antras nusižengimas taisyklėms, kurių mes tyrimo darbe paprastai laikomės: greta to, kad stinga dokumentinio pagrindimo ar apdairaus atsargumo, esama ir tam tikro metodinio laisvumo.

Trumpai tariant, prieš pateikdamas skaitytojui trumpą monografiją apie *Mein Kampf,* siūlau jam pirmiausia susipažinti su įžanga, parašyta man pačiam ne visai priimtina maniera – t.y. joje gerokai daugiau neapibrėžtumo, spekuliatyvumo arba hipotetiškumo, išankstinių vertinimų arba *asmeniškumo,* nei turėtų būti ar tokiu atveju pageidautina.

Aiškinant klausimą, neretai piktnaudžiaujama istoriniu tęstinumu. Tai, kad antisemitizmas gyvuoja nuo viduramžių, neleidžia paaiškinti pražūtingų masinio išnaikinimo užmačių, kaip ir nenuginčijamas vokiečių ideologijos tęstinumas nepaaiškina katastrofiškos nacizmo metamorfozės. Nekalbant apie prancūzų egzegetus, linkusius pasikliauti ideologinio tęstinumo jausmu – nors jausmas, kaip žinia, nėra argumentas, – esama tendencijos, viena vertus, tiesiogiai sieti vokiečių romantizmą ir hitlerizmą arba, kita vertus, išmesti iš vokiečių kultūros, kaip „iracionalumo“ apraiškas, visa tai, kas nukrypsta nuo Apšvietos

2 Su šios knygos tema tiesiogiai nesietinas ir straipsnis, iliustruojantis pietizmo įsigalėjimą estetikoje: „Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de K.P. Moritz“, *Les Fantaisies du voyageur (Revue de musicologie,* numero special André Schaeffner), 1982, p. 64–76.

amžiaus filosofijos bei tariamai ją pratęsusio marksizmo ir, kaip manoma, natūraliai veda į nacionalsocializmą[3]. Tai yra išankstinį pritarimą arba priešišką nusistatymą išreiškiančios pažiūros, kurios galiausiai liudija negebėjimą suprasti ne tik nacio reiškinį, bet ir tikrąją vokiečių ideologijos, kaip nacionalinio varianto, vietą šiuolaikinėje ideologijoje.

Pirmiausia labai svarbu pabrėžti, kad nacionalsocializmas yra modernus reiškinys; be abejo, tai – liga, tačiau mūsų pasaulio liga, o ne tik kelių fanatikų iškrypimas, susiklosčiusių istorinių aplinkybių padarinys ar visą naciją apėmęs atsidavimas[4]. Nolte's pastebėjimu, nacizmas save traktuoja kaip tiesioginio pasipriešinimo socialkomunistiniam sąjūdžiui apraišką. Hitleris knygoje *Mein Kampf* tiesiai sako, esą kurdamas savo sąjūdį, jis rėmęsis modeliu, atvirkščiu marksistinio bei bolševikinio sąjūdžio modeliui, pakeisdamas, be kita ko, klasių kovos motyvą rasių kovos motyvu. Šitaip buvo pereita į internacionalinę plotmę. Kaip labiausiai išsiskiriantį modernumo – plačiausia prasme – bruožą galima nurodyti istorinę vis platesnio užmojo pažadų grandinę bei, sakytume, savotišką valios *hybris*. Marxas, paveldėjęs vokiečių filosofų „titaniškas spekuliacijas" (*HAE, I*, p. 142–144), jas dar labiau sustiprino: užuot pasaulį aiškinęs, jis užsimojo jį *pakeisti*, pasitelkdamas filosofijos ir proletariato suvienijimo metodą. Revoliucionierius profesionalas Leninas žengė dar vieną žingsnį. Rusiškasis populizmas skelbė rusų liaudžiai apie galimybę

[3] Žr., pavyzdžiui, A.D. Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, II–3, 1941, birželis, p. 257–278, ir Spitzerio kritika, *ibid.*, V–2, p. 191–203; G. Lukács, *La Destruction de la raison*, Paris: l'Arche, 1958–1959, pranc. vertimas, 2 t.

[4] Šiuo požiūriu visai priimtini yra pagrindiniai terminai, bylojantys apie panašių sąjūdžių buvimą kitose šalyse, kaip „fašizmas", plačiai vartotas ir kalbamu metu, ir vėliau (žr., pavyzdžiui, E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, der Italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, München: Piper, 1965), ir „totalitarizmas", kurio privalumas, nepaisant apibrėžimo keblumų, yra kiek platesnė prasmė. Žr. C.J. Friedrich, M.Curtis, B.R. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York: Praeger, 1969; Henry A. Turner, *Reappraisals of Fascism*, New York: New Viewpoints, 1975.

pranokti vakarietiškąją buržuazinę civilizaciją, o Leninas čia įžvelgė galimybę nedidelei grupei sąmokslininkų, pasivadinusių bolševikų partija, peršokti ekonominio vystymosi kelyje kapitalizmo etapą ir nuvesti Rusiją iš carizmo tiesiai į socializmą. Atėjęs Hitleris atmetė bolševikų ideologiją, gavo įrankį – valdžią, kurios projektas buvo jau anų sumanytas, ir sukūrė visiškai kita ideologija paremtos partijos modelį. Kiekvienas naujas etapas reiškė vis didesnes tam tikrų žmonių pretenzijas kurti istoriją, o faktiškai – vis stipresnę galią manipuliuoti žmonėmis. Tai prasidėjo ambicingų teorijų šešėlyje, po daugiau ar mažiau humanistiškų ketinimų priedanga, kol galiausiai, vienam etapui keičiant kitą ir vis augant savivalei, buvo prieita iki vergavimo tam tikros galią turinčios grupės ar vieno žmogaus valiai. Kalbant apie tautų vaidmenį tokiame procese, galima išskirti ženklų rusų, o ypač – nuo pradžios iki galo – didelį vokiečių įnašą.

Štai ir priėjome, *volens nolens*, prie vokiečių ideologijos. Ypač svarbu suprasti, kad vokiečių ideologija iš esmės byloja ne apie Vokietiją pačią savyje, o apie Vokietiją, santykiaujančią su likusiu pasauliu. Tai turėtina omenyje, kalbant tiek apie patį Hitlerį, tiek ir, kaip jau matėme, apie Herderį, kurio veikla susijusi su moderniosios nacijos *Volk* formavimosi pradžia. Įdomu tai, kad visais kitais aspektais – pavyzdžiui, politiniu ar ekononiniu – Vokietija išties yra traktuojama supančio pasaulio atžvilgiu, tuo tarpu kultūros požiūriu ji yra izoliuojama, nelyg su aplinkiniu pasauliu jos nesietų joks gyvas ryšys. Iš to kyla vienas rimtas nesusipratimas. Daugelis dalykų – gal netgi visa, kas svarbiausia – jau seniai yra žinomi, tačiau stinga visumos *supratimo*. Labiausiai, ko gera, stinga būtent Vokietijos sąsajų su aplinkiniu pasauliu, nulėmusių bendrą vokiečių kultūros formą bei jos istorinę raidą, suvokimo: nuo aplinkinio pasaulio neatsiejamas net ir vokiečių ideologijos originalumas.

Kad holistinė jausena Vokietijoje itin stipri, niekam nėra paslaptis. Į tai atkreiptas dėmesys III skyriuje, kur, turint omeny nacijos idėjos vidinį prieštaringumą, pabrėžiamas funkcinis, vie-

na vertus, prancūziškojo universalizmo ir, kita vertus, pangermanizmo homologiškumas. Paryškinkime paveikslą. Pripažindami modernios individualistinės ideologijos buvimą, neturėtume pamiršti, jog būta labai savitos vokiškos individualizmo formos. 1770–1830 m. laikotarpio iškiliausių rašytojų veikalų analizė verčia pastebėti gyvavus įsitikinimą, esą vokiečiams pavykę įveikti prieštaravimą tarp tradicinės žmogaus, kaip socialinės esybės, sampratos, ir Reformacijos, Apšvietos amžiaus bei Prancūzijos revoliucijos subrandinto požiūrio į žmogų kaip į individą[5]. O kokia yra tikroji šios sintezės reikšmė? Kokioje plotmėje reikėtų ją aiškinti? Jei turėsime omenyje XIX amžiaus Vokietijos socialinę bei politinę istoriją, visiškai akivaizdu, jog tasai prieštaravimas nebuvo įveiktas. Vokietiją suvienijo anaiptol ne 1848–1849 m. Nacionalinis Frankfurto susirinkimas, o gerokai vėliau „krauju ir geležimi" ją suvienijo Prūsijos karalius. Prieštaravimas buvo išspręstas tik iš principo, kitaip tariant, ideologijos plotmėje – jos intelektualų įsitikinimu, Vokietija surado būdą, kaip integruotis į šiuolaikinį pasaulį, tuo pačiu apibrėždama save kaip vienetą. Šitaip intelektualas savo paties akyse įgavo nacionalinę reikšmę. Apskritai kalbant, iškilus vokiečių mąstytojas ar rašytojas atstovauja ne tik bendrajai šalies kultūrai, bet ir jos santykiui su išoriniu pasauliu; pirmiausia jis *atstovauja* – panašiai kaip suverenas arba įgaliotasis atstovas – Vokietijai jos tiesioginėje akistatoje su išore, kaip, pačių vokiečių įsitikinimu, tai pirmasis padarė Lutheris. Intelektualai – tai tarpininkai.

Nors Vokietija kaip kultūrinė bendruomenė subrendo, prisiderindama prie Prancūzijos revoliucijos idėjų ir būdama pati įsitikinusi, jog ji tą iššūkį pergalingai atlaikė, visiškai kitokio, politinio, pobūdžio procesas lėmė, kad ji gavo naują, daugiau mažiau modernią politinę Konstituciją. Politinis susivienijimas buvo empirinis prisitaikymas prie to meto sąlygų, iš principo

[5] L. Dumont, „L'idée allemande de liberté selon Ernst Toeltsch", *Le Débat*, 35, 1988, gegužė, p. 40–50.

įgyvendintas sumania prūsų vyriausybės valia. Labai svarbu turėti galvoje, kad du procesai arba dvi sritys – kultūros ir politikos – yra skirtingos ir vienas nuo kitos nepriklausomos. Tai puikiai matyti, pavyzdžiui, skaitant Troeltschą (žr. aukščiau, pst. 5, p. 151).

Šiomis sąlygomis mums pirmiausia iškyla uždavinys artikuliuoti kultūros konfigūracijos ir politikos sferos santykį. Net jeigu jos skleidėsi viena nuo kitos nepriklausomai, jos neišvengiamai turi empiriškai viena kitą daugiau ar mažiau atitikti, kitaip tariant, turi būti faktinė galimybė sugretinti vokiečių kultūrą ir vokiečių valstybę. Norint aptikti aiškius požymius, reikia nagrinėti ideologiją. Mūsų tyrimai atskleidė du labai svarbius ir šiuo atžvilgiu iškalbingus ideologijos aspektus (žr. aukščiau, skyr. III bei ankstesnę pst.). Viena vertus, intravertiškas Lutherio Reformacijos individualizmas padėjo vokiečiams pasipriešinti ekstravertiškam Prancūzijos revoliucijos individualizmui, kita vertus, mes taip pat nustatėme, kad jie liko ištikimi pirmykščio tipo – t.y. visuotiniam – suverenitetui. Pirmasis bruožas parodo, jog tarp kultūros ir politikos esama aiškios perskyros; antai Thomui Mannui politinės bei socialinės problemos kėlė nepasitikėjimą. Antrasis bruožas padeda suprasti, kodėl prūsų bei vokiečių valstybė susilaukė intelektualų palaikymo, vykdydama agresyvią užsienio politiką, tarsi pangermanizmas būtų buvęs vienintelis arba pagrindinis valstybės atributas, kuriuo vokiečių kultūra visiškai pasitikėjo, kitaip tariant, tarsi tai būtų buvęs vienintelis arba esminis ryšys tarp vokiečių kultūros ir vokiečių valstybės. Aš negaliu čia plačiau, kaip to reikėtų, aptarti šio fakto, kuris gali pasirodyti abejotinas ar net neįtikimas, tačiau jis išties yra fundamentalus, leidžiantis suprasti, kokią gilią traumą 1918 m. pralaimėjimas paliko vokiečių ideologijoje: bent jau daugumai intelektualų atrodė, kad atimti iš vokiečių valstybės jos pašaukimą dominuoti kitų šalių atžvilgiu yra beveik tas pats, kaip sugriauti valstybę.

Galiausiai vokiškasis individualizmas, kaip tai būdinga ir Reformacijai, yra vidinis dvasinis individualizmas, susijęs su

Bildung, asmenine kultūra ir netgi savęs formavimu tiesiogine prasme, kuris ne tik nepakerta žmogaus saitų su bendruomene, bet, sakyčiau, jais remiasi. Tai iš tikrųjų yra individualizmo ir holizmo *sui generis* junginys; priklausomai nuo situacijos, vienas iš dviejų principų pirmauja: holizmas vyrauja bendruomenės, kitaip tariant, valstybės plotmėje, o individualizmas – asmeninės kultūros ir kūrybos plotmėje[6].

Ši savita dispozicija, ko gera, išliko stebėtinai stabili XIX amžiuje bei XX amžiaus pradžioje. Vis dėlto kai kuriais atžvilgiais jos pusiausvyra nebuvo tvirta, ją galėjo ar netgi turėjo pažeisti individualizmui būdingas dinamizmas. Antai 1810–1815 m. pasirodė keista „Pater" Jahno figūra; tai buvo patriotas, svajojęs apie fiziškai išlavintą visuomenę, sukūręs tautinį kostiumą ir gebėjęs sukelti nacionalistinį sąjūdį universitetuose. Tačiau Jahnas, tasai vokiškasis jakobinas, atvirai niekinęs prancūzus ir iš anksto gana tiksliai nuspėjęs nacio asmenybės bruožus, skyrėsi nuo savo labiau išauklėtų amžininkų pirmiausia įgimtu egalitarizmu. Ar tik ne technikos bei ekonomikos raida, kuri Vokietijoje ypač paspartėjo nuo amžiaus vidurio, sustiprino jo egalitarizmą ir apskritai individualizmą? Bene lengviausiai pastebimas dalykas čia yra gynybinė reakcija, augantis nepasitenkinimas, nukreiptas prieš stiprėjančią buržuaziją bei plintantį ekonomizmą; ši tendencija, pradedant nuo amžiaus paskutinio ketvirčio, ėmė reikštis tarp kai kurių intelektualų, sudarydama pagrindą idėjų sąjūdžiui, kurį Fritzas Sternas pavadino „kultūrinės nevilties politika" ir kuris iš esmės reiškė holistinį protestą prieš tai, kas buvo suvokiama kaip vesternizacija, kaip Vokietijos denatūracija. Galiausiai 1918 m. pralaimėjimas, atrodęs stačiai nepakeliamas, negalėjo neišjudinti tokios gležnos pusiausvyros.

[6] Panašaus santykio esama tarp „objektyvaus proto" ir „absoliutaus proto" Hegelio filosofijoje, kuri tarsi iš anksto aprašė 1900 m. Vokietiją. Prancūzų germanistai iš tikrųjų neklydo, maždaug apie 1914 m. kalbėdami apie dvi Vokietijas, apskritai jiems stigo tik gebėjimo suvokti jų vieningumą. Vokiškasis verčių junginys Prancūzijoje liko nesuprastas.

Faktiškai jis tą pusiausvyrą transformavo į prieštaravimą, kurį greta daugybės kitų prieštaravimų paveldės Hitleris.

Štai taip, ko gera, galima paaiškinti dažnai pabrėžiamą ideologinį tęstinumą, neužkraunant atsakomybės dėl nacionalsocializmo filosofams ar romantikams ir neskaldant vokiečių kultūros į dvi dalis. Kaip rašė Bracheris, norint suprasti, kaip buvo prieita prie katastrofos, reikia apmąstyti visą kultūrinę vokiečių nacionalinės sąmonės tėvoniją (*Bildungsgut*)[7].

Beje, apie ideologinį tęstinumą daugiausia kalbėjo patys vokiečiai. Bent jau toks įspūdis susidaro šiandien, skaitant straipsnius, kuriuose vokiečių intelektualai dėstė savo pažiūras Pirmojo pasaulinio karo metu ar vos jam pasibaigus. Tinkamiausias pavyzdys čia galėtų būti 1922 m. paskelbtas vokiškai rašiusio čekų kilmės sociologo Karlo Pribramo esė, kurio itin iškalbingą pradžią pateikiame ištisai[8]:

1. Socializmo prasmės transformavimas (reinterpretacija, *Umdeutung*), pasitelkiant nacionalinę idėją.

Vokietijoje šiandien ima ryškėti labai savitas ir iš pirmo žvilgsnio trikdantis reiškinys. Kurtinančiame literatūrinio turgaus triukšme, kurį sukėlė dvasinė karo bei žlugimo metų fermentacija, vis aiškiau girdėti rimtų mąstytojų balsai, kaskart įtaigiau skelbiantys, kad Vokietija, pati to nesuvokdama ir nekeldama sau įsisąmoninto tikslo, žengia – tiesą pasakius, jau nuo prieškario laikų – socializmo praktinio įgyvendinimo keliu, [arba] kad Vokietija dėl savo dvasios sandaros bei ekonominės raidos ypatumų yra mažų mažiausiai pasirengusi ir pašaukta pačioje artimiausioje ateityje pasukti šiuo keliu,[arba] galiausiai kad prūsiškajame pavelde (*Preussentum*) įkūnytos politinės, ekonominės ir socialinės koncepcijos sklaida, kitaip nei Anglijos demokratijos idėjos bei jos ekonominė etika, suteiks gryniausią išraišką tikrojo socializmo idėjai. Tokia tradicinių reprezentacijų transformacija tam tikra prasme yra mėginimas ištraukti socializmui revoliucinius dantis; ji reiškiasi kaip gynybinis sąjūdis, atitinkantis giliausias visos vokiečių tautos – o ne vien darbininkų klasės – mintis bei lūkesčius ir yra nukreiptas prieš kapitalistinę ekonominę sanklodą, kuri iškilo ant individualizmo pamato, o

[7] K.D. Bracher, *Die deutsche Diktatur*, Köln: Kiepenbeuer and Witsch, 1972, p. 536.
[8] K. Pribram, „Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 49, 1922, p. 298–376.

pats individualizmas ir jo konceptualinės bei ekonominės formos yra apibūdinamos kaip atneštos iš Vakarų atklydusių imigrantų, tad didžioji Vokietijos misija yra laimėti pirma savoje šalyje ir po to pasaulyje. Pagal šią koncepciją, kova prieš kapitalistinę sanklodą – tai kovos prieš Antantę tęsinys, pasitelkus proto ir ekonominės organizacijos ginklus ir imantis uždavinių, kurie praktiškai įtvirtintų socializmą ir laiduotų vokiečių tautos grįžimą prie savo tauriausių ir geriausių tradicijų. Akivaizdu, kad teiginiai, kuriuos šie mąstytojai išsako gana skirtingai, bet visada karštai jais tikėdami, yra perimti iš tam tikrų etinių koncepcijų, kurios paprastai siejamos su socializmu. Tuo pat metu jie visi kaip vienas atmeta socializmą tokia forma, kokią jai suteikė marksizmas, t.y. pirmiausia klasių kovos, kaip socialinės bei ekonominės raidos veiksnio, doktriną. Keliant socialistinius reikalavimus, čia aiškiai juntamas noras vertinti socialinius reiškinius pagal kitas normas, nei tos, kurios būdingos kapitalistinės ekonominės sanklodos dvasiai, ir netgi, sakytume, primygtinai siūloma transformuoti konceptus, kuriuos toji dvasia sukūrė tam, kad minėti reiškiniai (tokie, kaip valstybė, ekonominis vieningumas, vertė ir t.t.) taptų suprantami. Teigiant, kad ekonominės socialistinės sanklodos sukūrimas atitinka giliausius vokiečių tautos lūkesčius, ne tik pabrėžiamas nekintamas tautos savitumas, bet ir pasakoma, kad šios tautos mąstymo formos, ekonomikos bei visuomenės suvokimo būdas iš esmės skiriasi – visiškai nesąmoningai – nuo tos mąstysenos, kuri būdinga kapitalistinės ekonominės sanklodos gynėjams.

Šį tekstą lydi gausybė tikrai iškalbingų išnašų, kuriose pateiktos ilgos Lenscho, Metzgerio ir Schelerio, Korscho, Spenglerio citatos, toliau greta kitų autorių cituojami Kelsenas, Kjellenas, Plenge. Pavyzdžiui, viena Plenge's citata tiktų ir čia[9]. Nesunku įsitikinti, kad „nacionalsocializmui" dirva jau purenama ir kad jau 1920 m. buvo numatyta vieta šiuo vardu pasivadinusiai partijai.

Tai tik ilgų išbandymų pradžia. Pribramas neapsiriboja konstatavimu, jis imasi aiškinti. Pasak jo, vokiškasis arba iš esmės prūsiškasis nacionalizmas ir vokiškasis socializmas marksistinio socializmo prasme operuoja panašiomis ideologinėmis

[9] „Karo neišvengiamumas privertė socializmo idėją įsiskverbti į vokiečių ekonominį gyvenimą, jo sankloda subrandino naują dvasią, ir mūsų tauta, įtvirtindama savąjį „aš", 1914 m. pagimdė žmonijai naują idėją, vokiškos organizacijos, nacionalinio socializmo liaudies bendruomenės idėją" (Johann Plenge, *1789 und 1914*, Berlin, 1916, p. 82, cituojama pagal Pribramą, *op. cit.*, p. 322, pst. 34).

formuluotėmis, tad suprantama, jog nesunku nuo vieno pereiti į kitą, nuo marksistinio socializmo į nacionalinį „socializmą". Ir nacionalizmas, ir marksizmas buvo sukurti ant individualistinio, „nominalistinio" fundamento, ir abu jie apeliavo į kolektyvą – naciją arba socialinę klasę – apdovanotą tokia realybe, kuri paprastiems individų agregatams faktiškai būtų nesuvokiamas dalykas: tasai kolektyvas turi ateitį, raidos perspektyvą ir net valią[10], t.y. savybes, kurios gali kilti tik iš holistinės, „universalistinės" mąstysenos. Štai kodėl Pribramas šią mąstymo formą pavadino pseudoholizmu (jis vartoja terminą „pseudouniversalizmas[11]"). Nors terminas ir ne itin patogus, tačiau suvokta pati esmė ir, kaip rodo pateiktos citatos pabaiga, operuodamas šia formule, autorius turi omenyje apskritai vokiečių ideologiją.

Tiesa, Pribramo sąvokų apibrėžimai skiriasi nuo mūsų, tačiau tos sąvokos ganėtinai panašios, tad pasikliaujant glausta reziumė, jas nesunku sumaišyti. Tiesa ir tai, kad sprendžiant vien iš pateiktos citatos, gali pasirodyti, jog Pribramo „pseudouniversalizmas" – tai savita atmaina, kuri skiriasi nuo abiejų pirminių formų ir nelaikytina tiesiogine istorinio fakto – pirminių formų jungties – išdava. Tačiau kitose pastraipose savo poziciją šiuo atžvilgiu jis išsako aiškiai. Antai pabaigoje Pribramas kalba apie moderniąją revoliuciją, kuri iš pradžių Anglijoje, po to Prancūzijoje lėmė individualizmo pergalę prieš Bažnyčios bei absoliutistinės valstybės holizmą, pridurdamas:

> Vokietijos savitumą sudaro tai, kad kontrastai, kuriuos pagimdė mąstysenos transformacija, čia nesukėlė staigaus sprogimo, kaip tai patyrė Vakarų Europos tautos; sintezė, pseudoholistinėje mąstysenoje pasiekusi kulminaciją, čia atliko tarpininko tarp holizmo ir individualizmo vaidmenį (*Universalismus und Nominalismus*, p. 371).

[10] *Gesamtwille.*

[11] Terminas „universalizmas" ta prasme, kurią mes išreiškiame (dabar) žodžiu „holizmas", yra perimtas iš Othmaro Spanno; nors kaip teoretikas jis iš tikrųjų yra labiau žinomas nei Pribramas, tačiau Pribramui labiau nei Spannui rūpi parodyti kalbamą atotrūkį (žr. jo 13 pst.), ir jo įžvalgos neabejotinai atskleidžia mums svarbių papildomų aspektų.

Kaip tik tai, pasak Pribramo, Marksas ir galėjo pavadinti revoliucija, vykusia galvose („po kiaušu"), priešpriešindamas ją revoliucijai, kuri – pavyzdžiui, Prancūzijoje – vyko gatvėse. Tai daugelio, ne tik Markso, išsakyta mintis. Tačiau kitaip nei Marksą, būtent tokia – tariamai vokiečių kultūrai specifiška – padėtis tenkino *Bildung* žmones. Po 1918 m. prasidėjusi drama reiškė, kad minėta ideologinė formulė nebeatitiko politinės realybės. Apie tai netiesiogiai užsimena ir Pribramas:

> Karas iš esmės nepakeitė šios vokiečių tautos didžiumai būdingos mąstymo formos (*Denkform*[12]). Valdovų pašalinimas, kuriam pagrindą sudarė katastrofiškai pasibaigęs pasaulinis karas, bei demokratinės konstitucijos priėmimas vargiai gali būti vertinami kaip revoliucija tikrąja žodžio prasme.

Aš neturiu galimybės čia plačiau pakomentuoti puikios Karlo Pribramo esė, nors ji to nusipelno. Faktiškai Pribramas jau 1922 m. – taigi anksčiau, nei aš ėmiausi tyrinėti ideologiją, remdamasis individualizmo ir holizmo skirtimi – ne tik aiškiai parodė, kokią vietą vokiečių ideologijoje užims nacionalsocializmas[13]. Jis pateisino – tegu ir netiesiogiai – ir šią studiją, kadangi joje kaip tik ir siekiama parodyti, kad nacizmas – tai *pseudo*-holizmas.

> *When I hear the word „gun", I reach for my culture*[14].
> Alexander Gerschenkron, frazė, pasakyta Prinstono instituto seminare, 1969 m. kovo. mėn.

Aš neseniai rašiau, kad totalitarizmas – tai moderniosios visuomenės liga, „kuri įsimeta tada, *kai giliai visuomenėje įsišaknijusį ir joje vyraujantį individualizmą bandoma subordinuoti visuomenei*

[12] Kalbėdamas apie tai, kas vėliau bus vadinama „pasaulio koncepcija" (šia forma plačiai naudosis Hitleris), Pribramas paprastai sako „mąstymo forma", „mąstymo metodas". Kiek toliau tekste (*op. cit.*, p. 373) cituodamas Fichte, Pribramas pažymi, jog „idealistinė vokiečių filosofija sukurs tą dorovės formą", kuri pajungs individą visumai.

[13] Kai 1977 m., svečiuodamasis Götingene, aptikau Pribramo darbus, su nuostaba pastebėjau, kad jis gerokai aplenkė ir manuosius ekonominės ideologijos tyrinėjimus; turiu omenyje 1912 m. parašytą jo veikalą *Die Entstehung der individualistischen Soziaphilosophie* („Individualistinės pakraipos socialinės filosofijos ištakos"), kurį jis mini (žr. 5 pst.) cituotame straipsnyje.

[14] „Kai aš girdžiu žodį ‚ginklas', griebiuosi už savos kultūros", sąmojo, kuris priskiriamas Hermannui Goeringui, inversija.

kaip visumai, teikiant jai pirmenybę". Aš dar pabrėžiau, kad šiame prieštaravime glūdi sąjūdį lydinčio smurto šaknys ir kad tasai smurtas augina „pačius sąjūdžio iniciatorius, kurie yra plėšomi dviejų tendencijų prieštaravimo" (*HAE, I*, p. 21–22).

Šią tezę mes mėginsime čia patvirtinti ar pailiustruoti nacių ideologijos pavyzdžiu, tiksliau sakant – siekdami didesnio apibrėžtumo bei konkretumo, aptarsime paties Adolfo Hitlerio reprezentacijas arba, jo žodžiais tariant, „pasaulio koncepciją", įskaitant tenai ypač pabrėžiamą antisemitinį rasizmą.

Tai darysime dviem aspektais: iš pradžių glaustai aptarsime tai, ką galima, kaip sakoma, sužinoti iš literatūros[15]; po to, atsižvelgdami į dvejopos kilmės – t.y. holistinės ir individualistinės – bruožus, aiškinsimės, koks jų tarpusavio santykis ir kaip jie susieina į vieną visumą.

Prieš tai dar tenka užduoti du dėmesio vertus klausimus. Pirma, ar išvis galima susidomėti tokia asmenybe? Nors susižavėjimo jis ir nekelia, tačiau domėtis juo verta dėl dviejų priežasčių. Tiek dėl to, kad jis buvo vadas, tiek ir patogumo sumetimais. Jis buvo vadas, *Führer*, o juk žinoma, kokią aroganciją ir nepaprastą galią – sakyčiau, vaidmenį – reiškė šis vardas, mat funkcija ir asmuo neatskiriami. Kadangi mūsų tyrinėjimo tikslai reikalauja kiek įmanoma daugiau dėmesio skirti ideologijai, į minėtą aplinkybę tenka rimtai atsižvelgti, ir nevalia analizuoti režimo taip, kaip jį analizuotume, jeigu valdžioje būtų tokios savybės neturintis žmogus. Be to, atsitiko taip, kad fiureris savo idėjas su brutaliu atvirumu[16] išdėstė knygoje, kurią jis parašė

[15] Kaip tik šis aspektas lėmė, kad tyrinėjimas neišvydo dienos šviesos (žr. pst. 1, p. 152). Apsiribodamas interpretacijos ir analizės tikslais, aš anksčiau nurodydavau tik du veikalus – H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London, Allen and Unwin, 1958, ir Nolte, *op.cit.* Dabar reikia mažų mažiausia pridėti teoriniu požiūriu puikų Hanso Buchheimo veikalą *Totalitare Herrschaft, Wesen und Merkmale*, München: Kösel, 1962; plačią ir išsamią Jean-Pierre Faye studiją *Langages totalitaires, Critique de la raison/ l'economie narrative*, Paris: Hermann, 1972; pagaliau Eberhardo Jäckelio veikalą *Hitler idéologue*, Paris: Calmann-Levy, 1973 (versta iš *Hitlers Weltanschauung*, 1969).

[16] Brutalumas, Hitlerio manymu, laiduoja propagandos paveikumą; štai kodėl jis esminiais klausimais tam tikra prasme yra nuoširdus. Antrasis tomas buvo pridėtas

1924 m., kalėdamas tvirtovėje po Miuncheno pučo pralaimėjimo, ir ją pavadino *Mein Kampf* [*Mano kova*][17]. Tai palengvina tyrimą: nedidelės apimties monografija gali būti iškalbinga. Bet ar tai, kad Führeris buvo toks svarbus asmuo, jau savaime mums ką nors sako? Apskritai paėmus, šio žmogaus populiarumas būtų nesuvokiamas dalykas, jeigu jis tam tikru būdu ir tam tikroje plotmėje nebūtų *reprezentavęs* to meto Vokietijos ir netgi platesne prasme – modernaus žmogaus; analizė nušvies šį aspektą. Kita vertus, jo ypatybės, įgavus jam beribę valdžią, gali „persikelti" į įvykius. Pabaisiškas režimo užmojis – genocidas ar holokaustas, kai buvo užsimota sistemingai išnaikinti ištisas gyventojų grupes, pirmiausia žydus, sveiku protu išvis nesuvokiamas dalykas, tačiau jis traukia istorikų dėmesį – iš pirmo žvilgsnio, rodos, visai pagrįstai – tarsi tai būtų galima „paaiškinti"[18]. Beje, esama pagrindo manyti, kad išnaikinimo akcijos imtasi Adolfo Hitlerio valia ir kad to nebūtų įvykę, jeigu, tarkime, sąjūdžio vadas būtų buvęs kas nors kitas. Iš tikrųjų, pašalinti arba išnaikinti žydus buvo Hitlerio *idée fixe* nuo 1919 m., kai pats Himmleris dar rodė neryžtingumo ženklų[19]. Tai išties pražūtingas asmenybės vaidmens istorijoje pavyzdys.

Antra, ar apie nacių ideologiją galima kalbėti taip, tarsi ji būtų turėjusi ne vieną, o visą seriją propagandinių motyvų (liudijusių

1926 m. Mes negalime būti tikri, kad šioje knygoje Hitleris išsakė visas savo mintis, kaip ir negalime atmesti prielaidos, kad jo mintys vėliau kiek subrendo (žr. Jäckel, *op. cit.).*

[17] *Mein Kampf,* München, Franz Eher Nachf, 1933 (toliau žymėsime *MK).* Žr. pranc. vert. *Mon combat,* Paris: Nouvelles Éditions latines, F. Sorlot, s.d. (toliau žymėsime *MK,* pranc.).

[18] Antai neseniai šio uždavinio ėmėsi Saulis Friedländeris ir Timas Masonas, žr. *Le Débat,* 21, 1982, rugsėjis, p. 131–150 ir 151–166.

[19] 1919: laiškas Gemlichui, žr. Nolte, *op. cit.,* p. 389–390; 1922 (?): Eckarto dialogas, žr. Nolte, *op. cit.,* p. 407 *tt.;* 1924: *MK,* pranc., p. 677–678 (kalbama apie galimybę panaudoti nuodingąsias dujas); žr. taip pat Nolte, *op. cit.,* p. 502. Apie Himmlerį žr. Nolte, *op. cit.,* p. 614, pst. 113; Arendt, *op. cit.,* p. 375 pst. Iš to, kas žinoma apie Himmlerį, galima spręsti, kad jis galėjo su maniakišku tikslumu vykdyti savo vado valią, nepaisant minėto neryžtingumo (žr. jo *Discours secrets,* Paris: Gallimard, 1978, p. 14, 16, 204–209). Nemažiau iškalbingas ir Himmlerio suformuluotas SS principas, kad joks uždavinys negali būti vykdomas vardan paties uždavinio (žr. Arendt, *op. cit.,* p. 409 pst.).

prieštaringumą ir nepastovumą[20]), ar reikėtų kalbėti apie visumą reprezentacijų, kurios iš tikrųjų buvo paties Adolfo Hitlerio? Galima būtų manyti, kad nacių ideologijos nebuvo ta prasme, kad šie žmonės pirmenybę teikė ne idėjai, o veiksmui, o veiksmas, turėjęs įgyvendinti idealą, dažniausiai buvo destruktyvus. Kitaip nei stalinizmo atveju, čia nebūta privalomos doktrinos, sava kalba išreiškusios vidinius valdančiosios klikos konfliktus: nacių vadas niekada nebuvo pasmerktas partijos principų vardu[21]. Dar sakoma, jog būta tiek skirtingų ideologijų, kiek ir vadų, be to, kad atsidavusieji ideologijai, kaip Rosenbergas, buvo mažiau vertinami nei cinikai.

Vis dėlto keletas tarpusavyje susijusių sąvokų tapo daugiau ar mažiau vieningo tikėjimo, kreipusio į veiklą, objektu. Antai iš veiksmo ar veikiau kovos pirmumo sąvokos, iš sąvokos „vadas", reiškusios ištikimybę vienintelio ir aukščiausio vado asmeniui, sukuriama galutinė referencija, kuri atstoja tai, ką kitur reikštų „tiesa" arba „protas" (Arendt, *op. cit.*, p. 563; Buchheim, *op. cit.*, p. 37). Beje, apskritai paėmus, modernioji ideologija linkusi teikti pirmenybę santykiui su objektu (bei „objektyviajai" tiesai), o ne žmonių tarpusavio ryšiui. Taigi jau ir šiuo atveju naciai gręžiasi atgal nuo modernybės (nors, kaip matysime, anaiptol ne visada).

Mein Kampf aiškiai nurodo ideologijos vietą sąjūdyje. Hitleris čia aiškina, kad vien smurtas nepajėgus sugriauti „pasaulio sampratos", tad būtina pateikti kitokią, šiai priešingą, „pasaulio sampratą"; norint įveikti marksizmą ir bolševizmą, reikalinga ideologija, kuri tarnautų jėgos struktūrai. Pažymėtina, kad Hitleris labai plačiai vartojo „pasaulio sampratos" (*Weltanschauung*[22]) sąvoką, kuri, implikuodama reliatyvizmą, jam buvo ypač paran-

20 Žr. pirmiausia Faye, *op. cit.*, p. 555 *tt.*

21 Tačiau Faye nurodo, kad nemaža dalis ikihitlerinių rasizmo doktrinierių po 1933 m. susilaukė represijų (*op. cit.*, p. 168), kurios, be abejo, grėsė apskritai visiems teoretikams. Atrodo, jog oficialias nuostatas norėta apsaugoti nuo bet kokio užkrato ir refleksijos.

22 *MK*, p. 186–187; *MK*, pranc., p. 171. *Weltanschauung*, arba „pasaulio samprata", čia verčiama kaip „filosofinė idėja (arba koncepcija)"; tai bene menkiausias vertimo keb-

ki. Šis fragmentas aiškiai parodo, kaip svarbu ir kaip nelengva atskirti tai, kuo Hitleris tikėjo ir ką galvojo, nuo to, kuo tikėti ir ką galvoti, jo manymu, privalėjo kiti. Nereikėtų šiuo atžvilgiu būti patikliam, būtina, kaip šiandien sakoma, „dešifruoti" oficialiąją ideologiją. Pradėti reikia nuo paties žodžio „nacionalsocializmas". *Mein Kampf* aiškiai pasakyta, kaip viskas prasidėjo: pagrindinius sąjūdžio tikslus Hitleris sakosi suformulavęs, pasitelkdamas pangermanisto antisemito Schönererio idėjas, o paveikų metodą perėmęs iš socialkrikščionio dr. Luegerio[23]. Žodis „socializmas", kuris iš esmės reiškia manipuliavimą masėmis, paremia žodį „nacionalizmas" rasistinio pangermanizmo prasme. Grįžtant prie Hitlerio požiūrio į jėgos ir būtino jos ideologinio pateisinimo santykį, galima drąsiai teigti, kad ideologinėje plotmėje jis pirmenybę teikia jėgai, o ne idėjai. Šį jėgos pirmumą galima atsekti, išanalizavus partijos organizaciją bei programą. Taigi galima išskirti pačiam Hitleriui būdingų idėjų ir verčių visumą, kurią socialinėje plotmėje vadiname ideologija.

Akivaizdu, jog toje visumoje pagrindinis vaidmuo tenka apskritai rasizmui ir vienai jo atmainų – antisemitizmui. Ką apie tai mums sako minėta literatūra? Jau esame pabrėžę, kad vaidmuo, čia tenkantis rasei, yra homologiškas vaidmeniui, kurį marksizmas priskiria klasei, tad rasių kova čia pakeičia klasių kovą. Nolte priduria, kad naciai sujungė visas buvusias antisemitizmo formas, tačiau Hitlerio antisemitizmas yra iš esmės rasistinis (Nolte, op. cit., p. 408). Nuo religinio antisemitizmo yra aiškiai pereinama prie rasistinio antisemitizmo, tai pabrėžia pats Hitleris. Antai Eckarto aprašytame ir 1923 m. paskelbtame

lumas greta kitų, reikalaujančių kreiptis į vokišką tekstą. *MK* puslapių numeracija, atrodo, nesikeitė iki pat 1939 m. leidimo. (Pažymėtina, kad šiame fragmente užsimenama apie priešininko išnaikinimo galimybę.)

23 *MK*, p. 133; *MK*, pranc., p. 125. Pasak Wernerio Maserio, Hitlerio pasakojimas apie Vienoje prabėgusią jaunystę yra labai netikslus, tačiau mums rūpimu aspektu nelabai svarbu, kokias savo patirtis Hitleris po pralaimėjimo atkūrė ir kokių neatkūrė. (*Hitler's Mein Kampf, An Analysis*, London: Faber and Faber, 1970, vert. į anglų k.)

dialoge Hitleris Lutherio tekstui priešpriešina teiginį, esą sinagogų bei žydų mokyklų deginimas nieko neduos, kol žydai fiziškai išliks (p. 407). Knygoje *Mein Kampf* Hitleris pabrėžia, jog grynai religinis antisemitizmas yra nepakankamas: tai esą tušti plepalai (*MK*, p. 397–398). Maža to, politikos žmogus turįs vengti religijos sferos; kritikuojamos austrų partijos pangermanizmo klaidos kovojant prieš katalikybę (*MK*, p. 124 *tt.*; *MK*, pranc., p. 117 *tt.*).

Gobineau požiūriu, rasizmas, apskritai paėmus, buvo pesimistinė arba negatyvi ideologija. Hitleris antisemitinį rasizmą pavertė pozityvia doktrina: pasak jo, žydų rasė yra blogio personifikacija, nuo Mozės laikų jų įsikišimas kaskart iš naujo iškreipdavo normalią įvykių eigą, tai veiksnys, nukreiptas prieš istorijos prigimtį. Taigi, kad įvykiai vėl tekėtų natūralia vaga, užtektų „pozityvaus" įsikišimo. Maža to, surandamas vienintelis visų to meto blogybių ir priešų – marksizmo, kapitalizmo, formalios demokratijos, pačios krikščionybės – kaltininkas. Šis požiūris derinasi su tuo, ką Nolte vadina paties Hitlerio charakterio infantilumu ir monomaniakiškumu (Nolte, *op. cit.*, p. 358–359): blogybių priežastis yra paprasta ir vienintelė, dar daugiau, bet kokia priežastis istorijoje įsikūnija žmoguje – visa, kas įvyksta, kyla iš kieno nors valios, ir nors toji valia užslėpta, iš tikrųjų tai žydų valia (*MK*, p. 54, 68; *MK*, pranc., p. 58, 71). Nejaugi Hitleris taip iš tikrųjų galvojo? Tai būtų išties keblus klausimas, bet mums nėra reikalo jo kelti. Pakanka konstatuoti, kad Hitleris tikrai buvo linkęs į tokio pobūdžio aiškinimus ir kad jis tikrai buvo įsitikinęs, jog kaip tik tokie aiškinimai tinka masėms[24], o būdamas tikras jų paveikumu, jis galėjo ramiausiai tokias idėjas skelbti.

Visi šie literatūroje aptikti pastebėjimai, be abejonės, yra teisingi ir iš dalies reiškinį nušviečia. Įsidėmėtina, kad Hitleris

[24] Niekada nereikia masėms iškart nurodyti daugiau nei vieną priešą, o „gebėjimas parodyti, kad net ir skirtingi priešai visada priklauso tik vienai kategorijai, kalba apie didžio vado genialumą" (*MK*, p. 128–129; *MK*, pranc., p. 121–122).

apeliavo į istorijos „prigimtį", ir ta referencija sustiprina tikimybę, jog bus griebiamasi tariamai „mokslinės" akcijos, artificialistiškai motyvuojamų masinių žudynių, pasitelkiant, reikalui esant, dujų kameras. Be to, kaip jau ne kartą, kalbant apie Hitlerį, pastebėta, šios žudynės akivaizdžiai parodė maksimalią ribą, iki kurios galima prieiti, politiniuose bei apskritai socialiniuose santykiuose griebiantis karinių metodų. Tai, ką naciai vadino „galutiniu žydų problemos sprendimu", Hitleriui reiškė vienintelio ir amžino priešo puolimą nauju frontu. Autobiografijoje matome, kaip Hitleris dar jaunystėje imasi socialdemokratiją ir darbininkų sąjūdį aiškinti, remdamasis prielaida, kad socialdemokratijos idėjas įkvepia ir sąjūdžiui vadovauja slapta žydų valia, ir kaip jis apsisprendžia sukurstyti analogišką priešišką sąjūdį, kurio siela būtų jame glūdinti valia. Net jeigu šis apsisprendimas iš tikrųjų gimė vėliau, ir Hitleris jį aprašė atgaline data, vienaip ar kitaip ateis momentas, kai jis stos į kovą, suvokdamas ją kaip žūtbūtinę žydų ir jo paties dvikovą.

Mėgindami Hitlerio *Weltanschauung* suvokti kaip vientisą reiškinį, mes imsimės dvejopos *Mein Kampf* inventorizacijos, išskirdami, viena vertus, holistines – t.y. nemoderniąsias arba antimoderniąsias kūrinio tendencijas, ir, kita vertus, individualistinius arba iš pirmo žvilgsnio „moderniuosius" jo ypatumus[25].

Apie holistinį mąstymo būdą bene iškalbingiausiai kalba du terminai, kuriems ir skirsime daugiausia dėmesio: tai terminas *Volk*, kuris paraidžiui arba apytikriai reiškia „tauta" ir su kuriuo jau susidūrėme Herderio teorijoje, ir terminas „bendruomenė" arba *Gemeinschaft*, kurį labai vertino romantizmo politinė teorija ir kurį sociologas Toennies'as aiškiai priešpriešino terminui *Gesellschaft*, reiškiančiam visuomenę, susidedančią iš individų.

[25] Patogumo sumetimais rašome kiek supaprastinta kalba. Mes apibrėšime individualizmą ir holizmą kaip visuotines vertes, užtat šie terminai atskiriems bruožams griežtai netaikytini. Tačiau galima kalbėti apie bruožus, kuriuos įprasta laikyti vienokio ar kitokio tipo sistemos dalimi, kurie tą sistemą primena arba su ja susiję – vis dėlto, ko gera, perdėm pasikliaudami tokio pobūdžio asociacijomis, rizikuotume apsigauti. Šito nereikėtų pamiršti.

Vokiečiui nacionalsocialistui labiausiai priimtinas pasirodė būtent terminas *Volksgemeinschaft*, žymintis tautinę bendruomenę ir sykiu, nepamirškime šito, kultūrinę bei – ypač naciams – rasinę bendruomenę. Knygoje *Mein Kampf* šis žodis vartojamas ne taip dažnai, kaip, turint omeny būsimus įvykius, būtų galima tikėtis, tiksliau sakant – jis nėra ypatingai pabrėžiamas. Antai šis terminas pasitelkiamas, aptariant klasių – įmonės savininkų ir darbininkų – santykius; į prancūzų kalbą jis kartais verčiamas *collectivité nationale*, tai, be abejo, netikslu, nors prasmė ir neiškreipiama. Galiausiai pats autorius, kuris stengėsi atsikovoti darbininkus, įtikintus, jog svarbiausias partijos tikslas yra klasių kova, mielai kalba apie „nacionalizavimą". Kiek toliau kolektyvas, kuriam arijai geba pasišvęsti, dažniau vadinamas *Gesamtheit* (visuma, visetas) arba *Allgemeinheit* (dauguma, visuotinumas), nei *Gemeinschaft* (*MK*, p. 327–328; plg. *MK*, pranc., p. 298–299).

Iš tikrųjų nelengva buvo *Volk* tiesiogiai sulieti su rase. Vienas *Mein Kampf* skyrius taip ir pavadintas: „Tauta ir rasė", tačiau be keleto banalių rasistinių frazių, čia iš esmės tik piešiami kontrastingi arijo ir žydo portretai, užbaigiant teiginiu, kad visų arijo nelaimių priežastis yra žydas ir kad tokia padėtis, kai nepaisoma „rasinio tautos intereso"[26], yra nepakenčiama.

Atkreiptinas dėmesys į fragmentą, kuriame teigiama, esą arijas yra visos civilizacijos (*Kultur*) kūrėjas, o tai lemia jo gebėjimas pasiaukoti, jo idealizmas. Esą jis ir dirba iš altruizmo, „tokia dvasios dispozicija, kai asmeninis interesas bendruomenės labui nustumiamas į antrąjį planą, yra pirmoji preliminari tikrosios žmogiškosios civilizacijos (*Kultur*) sąlyga" (*MK*, p. 326; *MK*, pranc., p. 297). Taigi holizmas ar veikiau holizmu grindžiamas dorovingumas čia laikomas tik arijų rasės privalumu, jos monopoliu. Tačiau apie arijų rasę kalbama tik kaip apie žydų rasės priešybę. Mat vokiečių *Volk* iš tikrųjų nesanti rasiniu požiūriu vienalytė. Antai skyriuje apie valstybę (II knyga, 2 skyrius) rašoma, kad

[26] MK, p. 360, Faye, *op. cit.*, p. 532; deja, prancūziškas vertimas p. 328 nepavykęs.

„mūsų – vokiečių – *Volkstum*, deja, neturi vieningo rasinio branduolio (*sic*)" (*MK*, p. 436–437; *MK*, pranc., p. 394). Krinta į akis, kad *Mein Kampf* ypač dažnai vartojama abstrakcija *Volkstum*, vokiško žodžio „tautybė" pakaitas [*doublet**][27]. Ten pat aiškinama, jog Reicho teritorijoje greta gyvuoja keli, faktiškai – keturi „pamatiniai rasiniai elementai" (rassische *Grundelemente*), ir vadinamieji nordiniai arijai yra tik vienas jų, visų aukščiausias. Kitoje vietoje teigiama, kad rasistinė (*völkische) Weltanschauung* atpažino žmonijos prasmę savo pirminiuose rasiniuose elementuose[28]. Tai, kad *Volk* ir reikšmingieji „rasiniai elementai" nesutampa, ko gera, paaiškina, kodėl rasizmui prireikė šiek tiek kitą prasmę turinčio žodžio *völkisch*, prie kurio dabar stabtelėsime ir kuris šioje epochoje labai paplito.

Kai dėl jo prasmės, labai naudingas pasirodė įvairiapusis ir kruopštus Jeano Pierre'o Faye tyrinėjimas, kuriame jis užsimojo sugrąžinti nacionalsocializmą į Veimaro Respublikoje veikusių antidemokratinių sąjūdžių, grupių ir grupelių knibždėlyną, ypatingą dėmesį skirdamas žodynui. Truputį supaprastinus galima teigti, kad šis žodis ėmė plisti nuo XIX amžiaus pabaigos kaip vokiškas „nacionalumo" atitikmuo, leidžiantis mąstyti „nacionalumą" gryna vokiečių kalba, nebetarpininkaujant romaniškos kilmės žodžiui. Pangermanistų vartosenoje jis įgavo ryškų rasistinį arba antisemitinį atspalvį (Herderio kultūrinę bendruomenę čia daugiau mažiau pakeitė rasė), sykiu atsirado ir naujas prasminis aspektas, nauja asociacija, nuspalvinusi šį žodį neaiškiais socializmo tonais. Taigi pasirodo, jog Veimaro Respublikos laikais buvo neįmanoma grynai vokiškai pasakyti „nacionalumas" taip, kad „tautos" sąvoka iškart nekeltų prasminių asociacijų su rase ir socializmu. Vadinasi, šio žodžio prasmė,

* Prancūzų kalboje tos pačios etimologijos, tačiau skirtingos formos ir prasmės žodis. (*Vertėjos pastaba.*)

27 „Apie tautybę arba, tiksliau, rasę byloja ne kalba, o kraujas..." (*MK*, p. 428; *MK*, pranc., p. 387). *Volkstum* taip pat pažymi „gyvybingų tautos raiškos formų visumą" (*Der Neue Brockhaus*, 1938, *s.v.*).

28 *Urelemente*: *MK*, p. 420; *MK*, pranc., p. 380 – netikslus vertimas.

pasak Faye, – tai „konservatyvaus nacionalizmo ir tariamai vokiško (‚rasine prasme') socializmo junginys" (*op. cit.*, p. 161). Tai puikiai patvirtina Pribramo tezę.

Terminui „*völkisch*", t.y. rasistinėms tendencijoms, kurios telkėsi aplink nacionalsocializmą, Faye paskyrė ištisą savo knygos dalį (p. 151–199), tad toliau jis vėl grįžta prie šios sąvokos, bandydamas atsekti, ką ji reiškė Hitleriui, turint omeny pirmiausia *Mein Kampf* (p. 531–536). Mes jau matėme, kad *völkisch* ir nacionalsocialistas tam tikra prasme yra lygiaverčiai ir kad pastarajam *implicite* būdingas rasizmas. Beje, partijos spaudos organas vadinosi „*Völkisch" stebėtojas*. Tad gana keista, kad Hitleris, priešingai nei galima būtų manyti, pradžioje šio termino nepripažino ir ilgą laiką jo šalininkus smarkiai kritikavo. Kodėl? *Mein Kampf* klausimas aptariamas du kartus: pirmą kartą I knygos pabaigoje, paskui, tarsi to būtų nepakakę ir reikėtų papildyti, II knygos pradžioje[29].

Pirmoje knygoje jis peikia terminą, esą jis neaiškus, turinys „sunkiai suvokiamas", daugiareikšmis, ir užsipuola svajotojus, kurie, tuo prisidengdami, neturėdami gebėjimo veikti, žavisi atgyvenusiais germanizmais arba monarchijos laikų senienomis. Tad parenkamas toks *partijos* pavadinimas, kuris padėtų jos negailestingoje kovoje kaip tik tuo, kad niekuo neprimena į „religingumą" ar „dvasingumą" linkusių *völkisch* svaičiotojų: vokiečių nacionalsocialistų darbininkų partija. Šiame pavadinime jau slypi sąvoka, kuri bus išskleista antrojoje knygoje, aiškiai pasakant, kad „religinis" antisemitizmas turi užleisti vietą rasistiniam antisemitizmui, nes tik jis, vadovaujant ryžtingam vadui, partijos kovai suteiks tvirtą pagrindą. II knygoje primygtinai pabrėžiama, jog *Weltanschauung* būtina perrašyti, ji turi tapti vado organizuojamos kovos įrankiu, nes tik vadas, supapras-

[29] Deja, prancūziškas vertimas šį klausimą užtušuoja, versdamas *völkisch* iškart, jau I knygoje, žodžiu „rasistas", (p. 360–362), ogi II knygos vertime būtų prasminga išsaugoti žodį *völkisch* atmestąja prasme ir versti jį žodžiu „rasistas" tik nuo tada, kai Hitleriui šis terminas tapo savas (p. 376–380).

tindamas doktriną, laiduoja, kad doktrina peraugtų į kovą[30]. Dar daugiau, Hitlerio *völkisch* sampratoje rasė užima valstybės vietą: valstybė nėra kūrimo veiksnys, o tik priemonė, tarnaujanti rasei (*MK*, p. 431–434; *MK*, pranc., p. 389–392). Galima konstatuoti, kad Hitleris rasei suteikė tai, ką Marxas suteikė klasei: jai subordinuojama valstybė (žr. Nolte, *op. cit.*, p. 395), o kad Vokietijoje tai nebuvo savaime suprantamas dalykas, parodo išskleista antraštė: Rasistinė (*völkische*) valstybė. Taigi žodžio *völkisch* prasmė vienareikšmė: pažymimas rasės, kuri pretenduoja pajungti sau valstybę, antisemitizmas.

Glaustai aptarsime, kokios mūsų tyrimui svarbios išvados iš to plaukia. Mes ieškojome holistinio bendruomenės arba tautos patvirtinimo, o radome visai ką kita – tą bendruomenę buvo visiškai užvaldęs (stačiai konfiskavęs) rasistinis antagonizmas, jos vieningumo pagrindas buvo „rasė", faktiškai egzistavusi tik kaip priešprieša kita rasei, tik kaip antisemitizmas. Jau čia galima pastebėti vieną struktūrinę antisemitizmo funkciją: jį pašalinus, Vokietija subyra į „keturis pirminius rasinius elementus". Tačiau žvelgiant giliau, būtina išsiaiškinti, ar visumos konceptualinė sistema sudaro pagrindą sykiu ir nacionaliniu, ir socialiniu aspektu subordinuoti bendruomenę rasės idėjai. Holistinė bendruomenė čia faktiškai likviduojama, taip ir nesulaukusi egzegetų. Atsižvelgdami, be kita ko, į funkcinę Hitlerio rasės bei Marxo klasės homologiją, mes galime daryti prielaidą, kad šio irimo fermentas yra naujasis individualizmas, ir netrukus mes pamėginsime šią prielaidą patvirtinti.

Trumpam stabtelėkime, kad geriau suvoktume holistines arba nemoderniąsias *Mein Kampf* tendencijas. Tiek apskritai, tiek ir įvairiais aspektais pažvelgus, galima konstatuoti, kad Hitleris atmetė modernųjį požiūrį, teikiantį pirmenybę žmogaus ir gamtos santykiui, ir vėl atsigręžė į žmonių tarpusavio santykius.

[30] Nolte's žodžiais tariant (*op. cit.*, p. 395), vado vaidmuo čia – „susiaurinti" idėjas ir „suteikti joms griežtumo", atsižvelgiant į veiklos poreikius.

Šitaip jis ryžtingai atsisakė pripažinti, kad mūsų laikų žmogus yra tapęs gamtos šeimininku; žmogui, jo manymu, svarbu tik apsibrėžti savo viešpataujančią padėtį kitų gyvų esybių atžvilgiu, nuspėjant kai kuriuos dėsnius, kai kurias gamtos paslaptis (*MK*, p. 314; *MK*, pranc., p. 286). Tai išties gąsdinanti formuluotė, jeigu į ją įsigilinsime, mat „kitos esybės" gali reikšti ir žmones, o tokiu atveju ją turėtume suprasti ne kaip modernų atsiribojimą nuo artificializmo, o kaip norą jį sustiprinti, pritaikant jį patiems žmonėms – juk faktiškai būtent tai liudija, viena vertus, eugenika, kita vertus, masinio naikinimo stovyklos.

Žmogaus santykio su daiktais primatą Hitleris atmetė, ir priešindamasis paplitusiam požiūriui, kuris teikė pirmenybę ekonomikai. Jo žodžiais tariant, tai esanti tikėjimo atmaina, privedusi prie žlugimo Vilhelmo laikų Vokietiją. Ši nuostata nukreipta sykiu ir prieš liberalizmą, ir prieš marksizmą. Trumpai tariant, Hitlerio teorijoje ekonomiką apglėbė politika (žmonių tarpusavio santykiai) (*MK*, p. 164–167; *MK*, pranc., p. 153–155). Atrodytų, jog jis turi omeny tam tikro tipo politinę organizaciją, kuri ne tik laiduoja ekonominę plėtrą, bet ir leidžia ekonomikai – nelyg kokiam, pasak Nolte's, „filosofiniam" fenomenui – išsilaisvinti (Nolte, *op. cit.*, p. 616, pst. 7 , p. 520). Čia remiamasi Karlu Polanyi (*op. cit.*), kuris parodė, kad nacizmas buvo lemtingos modernaus liberalizmo krizės išraiška arba veikiau gebėjimas sistemingai išnaudoti krizę, ištikusią pasaulį, kuris buvo įsitikinęs, kad ekonomika yra absoliutinė kategorija, nepriklausanti nuo politikos. Šiuo klausimu aš – priešingai nei dažnai teigiama – manau, kad naciai jei ne paraidžiui, tai bent dvasia buvo ištikimi 1920 m. savo programai: jų teorijoje politika apglėbė ekonomiką, ir šių tarpusavio santykis išliko grynai hierarchiškas[31].

[31] Atrodytų, jog čia prieštaraujama tvirtai dokumentuotam Franzo Neumanno vertinimui, kurį jis išdėstė savo knygoje *Behemoth. The Structure and Practice of National-Socialism, 1933–1944*, New York, 1942. Faktiškai čia keliamas visai kitas klausimas. Mums svarbu išsiaiškinti, ar politika vadovauja ekonomikai, ar atvirkščiai. Neumano požiūris iš tikrųjų sietinas su P. Ayçoberry reziumė leidinyje *Le Débat*, 21, 1982, rugsėjis, p. 183–186.

Žinomos Hitlerio atakos prieš formalią demokratiją, prieš parlamentarizmą, kuris esąs bejėgis, atveriąs kelius įsiviešpatauti marksizmui ir todėl pasmerktas. Egalitarizmas esąs žydo ginklas politinei sistemai suardyti. Tačiau skaitant *Mein Kampf*, bene labiau, man rodos, į akis krinta tai, kad toji egalitarizmo kritika yra ganėtinai nuosaiki. Atkreipkime dėmesį: Prancūzijos revoliucija tiesiogiai užsipuolama tik vieną kartą. Pasitaikius progai, pasitelkiama netgi žmogaus teisių frazeologija (suprantama, žmogaus teisės čia – tai aukščiausios rasės teisės) (*MK*, p. 444; *MK*, pranc., p. 400), kaip ir marksizmo bei tradicinė frazeologija (žr. žemiau). Toliau matysime, kad iš tikrųjų Hitlerio reprezentacijoms nesvetimos egalitarinės idėjos.

Esama ir grynai holistinių tendencijų. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Hitleris laikosi vokiečių tradicijos traktuoti žmogų kaip socialinę esybę. Kartą Vokietijoje Hitleris prabilo kaip smulkiaburžuazinis patriotas, kupinas ryžto stoti į kariuomenės gretas ir šauniai kariauti iki galo; mes jau matėme, kad arijas, jo manymu, yra pasirengęs tarnauti bendruomenei ir netgi jos labui pasiaukoti. Tiesa, žvilgterėjus į Vienoje praleistus jaunystės metus, kyla šiokių tokių abejonių, tačiau apskritai Hitleris yra pangermanistas, o pangermanizmas, kaip jau matėme, gali būti traktuojamas kaip tiesioginė išvada iš vokiškojo holizmo. Sakytume, Hitleris skelbia apie savo atsidavimą tautai, kuri pašaukta viešpatauti. Tačiau, kaip byloja žodis „arijas" ir ką mes jau esame pabrėžę, tasai holizmas jo teorijoje siejamas tik su „rase", jis pavaldus tik rasei. Ši keista naujovė yra gana svarbi mūsų svarstomam klausimui: anot Hitlerio, aš esu atsidavęs kolektyvui arba, priešingai, egoistiškai užsisklendęs savyje priklausomai nuo to, kokiai priklausau rasei. Arijams esąs būdingas gebėjimas aukotis, jie – „idealistai", iš esmės, mūsiškai tariant, holistai, o žydai yra šių priešybė arba, mūsų terminais, individualistai[32].

[32] Hitleris žodį „individualizmas" kartais vartoja ir ne žydų atžvilgiu. Antai jis kalba apie vokiečių „hiperindividualizmą", tačiau turėdamas omenyje kraštutinį regioninį Vokietijos partikuliarizmą (*MK*, p. 437; *MK*, pranc., p. 394).

Aišku, šis terminas nebuvo pavartotas ir žydai, be abejo, kaltinami turį daugybę kitokių trūkumų ir ydų, tačiau aš manau, kad esama pagrindo tarp daugybės bjauriausių bruožų, kuriuos Hitleris priskyrė savo svarbiausiam priešui, išskirti būtent šį. Jau Eckarto dialoge krikščionybė yra pateikiama kaip žydų sukurtas bolševizmas – to pasisekė išvengti tik egalitaristiniam Pauliaus pamokslui. Knygoje *Mein Kampf* žydams tenka atsakomybė jei ne už patį kapitalizmą ir moderniąją visuomenę, tai bent už didžiąsias jų blogybes – už tai, kad žemė tapo preke, už akcines bendroves, destruktyvią darbininkų sąjūdžio orientaciją (*MK*, p. 338–358; *MK*, pranc., p. 308–326).

Bene aiškiausiai apie tai pasakyta dviejuose puslapiuose[33], kur žydai apibūdinami, pabrėžiant jiems būdingą „individo savisaugos instinktą", „individo egoizmą". Pavojaus akimirką jie, kaip ir gyvūnai, susitelkia, bet vos tik pavojus praeina, vėl išsisklaido. Kalbant apie kolektyviškumą, jiems esąs pažįstamas tik „bandos instinktas", kuris iš esmės yra tik aplinkybių padiktuota savisaugos instinkto išraiška. Šį bruožą pravartu įsidėmėti. Iškart reikėtų pasakyti, jog, mano požiūriu, Hitleris priskyrė žydams polinkį į individualizmą, kurį jis jautė pats savyje ir kuriame įžvelgė pavojų arijietiškajam kolektyvizmui.

Knygoje *Mein Kampf* juntama šiokia tokia pagarba religijai, pirmiausia katalikų Bažnyčiai. Viena vertus, turėta taktinių sumetimų (norint, kad pasisektų, puolimą reikia sukoncentruoti tik į žydus – bent jau iš pradžių[34]), kita vertus, imponavo Bažnyčios, kaip tam tikros organizacijos, galėjusios bent iš dalies pasitarnauti partijos modeliu, galia ir stabilumas, o ne Bažnyčia kaip tikinčiųjų bendruomenė.

Kuo reiškėsi hierarchinė Adolfo Hitlerio holizmo dimensija? Teorine prasme čia reikėtų skirti hierarchiją kaip verčių išraišką

[33] *MK*, p. 330–331, prancūziškas vertimas šį aspektą kiek užtušuoja, *MK*, pranc., p. 301–302.

[34] 1942 m. vasario 8 d. Hitleris, įniršęs ant krikščioniškų konfesijų dvasininkų, pasižada per dešimt artimiausių metų juos likviduoti, nes būtina „sunaikinti apgaulę" (*Hitler's Table Talk, 1941–1944*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973, p. 304).

ir hierarchiją kaip galios išraišką, nors tai anaiptol nelengva padaryti. Tačiau galima teigti, kad greta keleto tikrai hierarchiškų bruožų, vyrauja tendencija naujus santykius išreikšti arba juos užmaskuoti, pasitelkiant tradicinę frazeologiją. Antai Himmleris SS daliniams iškėlė tokį lozungą: „Man garbės vardas – ištikimybė" (*Meine Ehre heisst Treue*). Šie feodalinę aristokratiją primenantys žodžiai turi priversti galvoti kaip tik priešingai – apie didingą nacių paradą, kur kiekvienas žmogus-atomas žygiuoja žąsies žingsniu, tuo tarpu fiureris, vienintelis kiekvieno jų ištikimybės objektas, rėkauja nuo aukštos pakylos apimtas transo, ir kiekvieno žmogaus jaudulys perauga į nenusakomą jėgą. Žodis „atomizavimas", kuris gana dažnai pasitelkiamas geriausiose knygose apie nacizmą, tiksliai perteikia masių ir vado *tête-à-tête*, tokį tolimą viduramžiškoms garbės ir ištikimybės sąsajoms.

Knygoje *Mein Kampf* daugybę kartų minimas „aristokratiškasis prigimties principas" (*MK*, p. 69; *MK*, pranc., p. 71 ir t.t.), tačiau šis posakis veikiau įvardija hitleriškąjį socialinį darvinizmą: stipresnis nugali silpnesnį, būtent čia glūdi verčių matas. Kaip taikliai pastebėjo Jean–Pierre Faye, tai reiškia, jog „gėris ir jėga, blogis ir silpnumas yra vienareikšmiai"[35]. Tai juk gryna tiesioginė „aristokratinio principo" inversija. Šitaip ne tik užmaskuojama tai, kas tradicine kalba vadinama visų kova prieš visus, bet – pabrėšime svarbiausią dalyką – jėga traktuojama kaip vertė. Daug kas kritikavo Rauschingą, pasirodžius jo knygai *Nihilizmo revoliucija* (išversta į prancūzų kalbą 1939), už tai, kad jis nacizmą apibrėžė kaip galią vardan galios, kaip galią, kuri pagrindžia pati save. Prieštarauta, esą galia tarnavusi tam tikriems tikslams. Jei iškeltume sau klausimą, *kokie* buvo pagrindiniai Hitlerio tikslai, jo knygoje rastume aiškų atsakymą: galia, viešpatavimas, kurie suteikia arba demonstruoja pranašumą.

[35] Faye, *op. cit.*, p. 535. Pasak jo (p. 522 ir pst.), viename antisemitiniame Vienos leidinyje (*Ostara*, 1906, rugsėjis) Hitleris rado tinkamą frazę: „*Völkische* mąstysena – tai mūsų laikų aristokratinis principas".

Jeigu tuos tikslus abstrahuotume tiesiogiai iš šios nuostatos, remdamiesi vien paties Hitlerio koncepcija, turėtume pripažinti, kad Rauschingas buvo teisus. Vadinasi, nacių iškrypimus jie vertino pagal savus kriterijus, ir vadai tai puikiai suprato.

Trumpai tariant, mūsų tyrimas parodė, kad holistinės (arba „nemoderniosios") *Mein Kampf* tendencijos – tik tariamai holistinės, mes daugybę kartų atkreipėme dėmesį į heterogeniško elemento apraiškas, kurias dabar ir tenka išgvildenti.

Pereiname prie individualistinių (arba „moderniųjų") Hitlerio pasaulio koncepcijos tendencijų. Jos neretai lieka nepastebėtos, tad norint kalbamą fenomeną išsiaiškinti, jas ypač svarbu pabrėžti.

Kadangi Hitleris nepasitikėjo idėjomis ir ideologijomis, kuriomis, pasak jo, esą grindžiami slapti kėslai, ir tvirtino, jog tam, kad masės paklustų jėgai, pirmiausia būtina viena doktrina, kyla klausimas, ar išvis būta ko nors, kam jis buvo iš tikrųjų atsidavęs ir kuo neabejotinai tikėjo. Galima būtų atsakyti, kad mažų mažiausiai jis buvo tvirtai įsitikinęs, kad *visi kovoja su visais*. Vyksta kova dėl gyvenimo, siekiant galios, dominavimo, naudos – tokia yra, pagal Hitlerį, aukščiausia žmogaus gyvenimo tiesa. Ši mintis sudaro *Mein Kampf* esmę. Kiek plačiau ji šitaip išsakoma:

> Kovos idėja yra tokia pat sena, kaip ir pats gyvenimas, nes gyvenimą įamžina mirtis kovojant su kitomis gyvomis esybėmis... Šioje kovoje stipriausieji ir apsukriausieji nugali tuos, kurie silpniausi ir mažiau apsukrūs. Kova – visa ko motina. Ne humanizmo principai, o žiauri kova laiduoja žmogui galimybę gyventi ir išlikti aukščiau gyvūnų pasaulio...[36]

Tai ypatingai reikšmingas faktas. Galime pastebėti, kad ir mūsų dienomis, ir ne tik Vokietijoje, bet ir už jos ribų, kasdieniam protui labai būdinga tokia skeptiška, neturinti iliuzijų, iš pirmo žvilgsnio netgi ciniška dvasios būsena ir, kita vertus, toks aukš-

[36] 1928 m. vasario 5 d. pokalbiai Kulmbache iš Alano Bullocko knygos, *Hitler*, Verviers: Gérard et Cie-Marabout univ., t. I, p. 24 (pranc. vertimas). Atkreipkime dėmesį į paskutinį sakinį, atkakliai atmetantį humanizmo principus.

čiausio laipsnio tikėjimas. Tai ir buvo pamatinis atramos taškas, leidęs Hitleriui atstovauti savo metui ir savo kraštui, savotiškai – beje, monomaniakiškai sustiprinta forma – atkuriant skirtingoje socialinėje aplinkoje išaugusių žmonių minios reakcijas ir reprezentacijas. Todėl, matyt, jis ir gyrėsi galįs viena ir ta pačia prakalba sukurstyti ne tik darbininkų, bet intelektualų auditoriją (*MK*, p. 376; *MK*, pranc., p. 341; Faye, *op. cit.*, p. 533). Jis suvokė turįs didžiulę reprezentacijos galią, beje, nepaisant to, kad knygoje *Mein Kampf*, norėdamas patraukti darbininkus, kuriuos jam rūpėjo paveržti iš marksistų, vaizduoja savo jaunystės metus Vienoje leidęs vargingai, nelyg tikras darbininkas, nors taip iš tikrųjų nebuvo (Maser, *op. cit.*, plg. pst. 35, p. 171).

Maža to, išties yra pagrindo manyti, kad Hitleris buvo vienas tų nacių vadų, kuriam nestigo gebėjimo ar drąsos įgyvendinti savo idėjas iki galo, su geležine logika numatant kartą pasirinktų principų pasekmes. Tačiau amžininkus klaidino tariamas jo veiklos prieštaringumas, ir iki šiol istorikui nelengva atskleisti principus, kurie leistų suprasti tų menamai valingų prieštaravimų priežastį. Mes šiuo atveju manome, jog viską turėtų nušviesti aukščiausias principas, kurį jis atvirai skelbė. Jį paprasčiausiai galima nusakyti kaip „nuožmiausios kovos“ principą. Tačiau svarbu jį traktuoti hierarchiškai, suvokiant, jog *žūtbūtinei kovai* yra teikiama pirmenybė visko, kas tik galėtų būti jai priešinga, atžvilgiu: taika – tai karo tęsinys kitomis priemonėmis, teisėtumas – tai būdas teisėtumui pašiepti. Knygoje *Mein Kampf* ši teorija nėra išskleista, nors iš tikrųjų ją galima gretinti su tuo, kas ten pasakyta, pavyzdžiui, kad valstybė nėra pati sau tikslas, o priemonė kitiems tikslams pasiekti. Mums puikiai žinoma, ką praktiškai reiškė Hitlerio įvesta valdžia. Pačiam Hitleriui, be abejo, buvo aišku, kad be legalių veiklos būdų jis negalės išsiversti. Tad jis legalius metodus sujungė su veikla, kuriai jie tariamai užkerta kelią – su nelegaliais veiklos metodais, taip paprastai maskuojasi konspiratoriai, ir, šitaip prisidengę, jie esti tuo pavojingesni, kad juos sunku susekti. Antai 1933 m., praėjus

mėnesiui po to, kai Hitleris iškilmingai perėmė reichskanclerio postą, Reichstago gaisras leido paskelbti komunistus už įstatymo ribų ir įsteigti pirmas koncentracijos stovyklas. Lygiai taip pat, tik jau visai kitoje sferoje, 1938 m., vos tik po Miunchene pasirašytos Chamberlaine'o ir Daladier sutarties įtampa kiek atslūgo, prasidėjo antisemitinė „Krištolinės nakties" akcija[37]. Taigi, kai be legalios veiklos ir taikos nebeįmanoma išsiversti, jis pasistengia šias aplinkybes įtraukti į „nuožmiausią kovą" (žr. *MK*, p. 105; *MK*, pranc., p. 101). Toks nesiskaitymas su visuomenės sutartimi, nuolatiniai pamatinių skirčių, kuriomis grindžiamas modernus socialinis gyvenimas ir kurioms visi žmonės rodo pasitikėjimą, pažeidinėjimai atrodo tarsi slaptas metodas, nelegalus strateginis principas, pajungiantis institucijas prievartai; klaidindamas ne tik mases, bet taip pat ir priešus, šis metodas, be abejo, ne kartą padėjo Hitleriui laimėti.

Gilesnė analizė reikalauja neišleisti iš akių, kad realūs (ar bent pagrindiniai) tos „visų kovos prieš visus", to socialinio darvinizmo, itin paplitusio tarp mūsų amžininkų, subjektai yra biologiniai individai, tad savaime suprantama, kad kova vyksta kiekvieno kolektyvo viduje. Taigi individualizmas reiškiasi pačių fundamentaliausių Hitlerio reprezentacijų lygmenyje, jis glūdi pačioje jo pasaulio koncepcijos šerdyje, atlaikydamas visus puolimus ir visokio plauko skepticizmą, nukreiptą prieš egalitarizmą, demokratiją ir apskritai ideologiją. Su šiuo individualizmu ar bent jo pasekmėmis mes jau susidūrėme, nes Hitlerio nuostatose jis išryškėja kaskart, kai tik nunyksta, nukrypsta ar yra iškraipoma holistinė tendencija. Tai jis pirmiausia suardė socialiniame gyvenime susiformavusią bendruomenę, iš kurios galiausiai liko tik rasė – būtent tai aš pasistengsiu parodyti toliau.

[37] Tiesa, istorikai tebesiginčija, ar Reichstagas buvo padegtas nacių ar komunistų nurodymu. Beje, Ernstas von Salomonas knygoje *Le Questionnaire* (pranc. vertimas, Paris: Gallimard, 1953, p. 372) pasakoja, esą vienas kolega rašytojas visišku absurdu pavadinęs mėginimą pogromą susieti su Miuncheno taikos pergale. Abu šie skirtingi faktai parodo Hitlerio kamufliažo veiksmingumą. Solomono draugas, sukrėstas įvykio, su pasibaisėjimu pastebi teisybę: „Tu žinai, man atrodo, kad jis pamišėlis!".

Esama ir kitų individualistinių – pavyzdžiui, egalitaristinio pobūdžio – tendencijų: priešiškumo karaliams, diduomenei, apskritai visoms paveldimą rangą žyminčioms kategorijomis. Pagaliau bendruomenės žmogus gali pretenduoti imtis vado funkcijų, turėdamas bent jau lygius šansus. (Tikra tiesa, kad Hitleris iš pradžių skelbėsi esąs tik sąjūdžio „būgnininkas" arba propagandistas). Jis gali pakliūti į „elitą" ar iškilti partijoje tik pagal vienintelį – sėkmės – kriterijų; fiureris kancleris netgi buvo linkęs palaikyti vadų tarpusavio konkurenciją, patikėdamas tuos pačius ar panašius uždavinius keliems pavaduotojams, suprantama, kiek tai nepažeidė vienintelės – valstybės ir partijos – dvivaldystės. Tačiau tokios varžytinės gali pakenkti materialiam rezultatui, ir kai reikalas liečia ypač svarbią – pavyzdžiui, karo ekonomikos – sritį, toks elgesys kategoriškai parodo, jog objektyvi realybė yra griežtai subordinuota žmonių santykiams, kaip tai tapo būdinga šiandien. Individualistinės nuostatos arba jas lydinčios tendencijos skverbiasi ir kitais keliais. Ar kalbėtume apie marksistinį artificializmą („pakeisti pasaulį"), ar apie socializmą, kuris iš dalies yra buržuazinio individualizmo įpėdinis, ar apie bolševizmą, nė vienas jų nėra apsaugotas nuo šių modernių tendencijų, ir neįmanoma jų „imituoti ir pranokti" (Nolte, *op. cit.*, p. 395) taip, kad toji individualistinė našta, kuri, tiesą sakant, šiuolaikiniame pasaulyje yra visur esanti, pati savaime, nesąmoningai netaptų sava. Marksizmą pranoko tie, kas jį kopijavo: kaip marksizmas demistifikavo buržuazinę ideologiją, taip nacizmas demistifikuos marksizmo ideologiją. Tai buvo padaryta, tarus, kad realesni, nei gamybos santykiai, yra patys žmonės, kurie į tuos santykius sueina, kitaip tariant – žmogus kaip biologinis individas, rasės egzempliorius. Hitlerio atveju šią transpoziciją lėmė akivaizdus, jo požiūriu, rasės realumo faktas, tačiau ir šį kartą, atrodo, susidaro savotiškas mišinys: viena vertus, žmonių tarpusavio santykiai yra realesni, nei „gamyboje" susidarantys jų santykiai su daiktais, kita vertus – ir tai, be abejo, svarbiausia, – žmonių santykių atžvilgiu logiškai

pirmesni yra žmonės, kurie į tuos santykius sueina; tai puikiai žinomas šiuolaikinis sofizmas, kuris substancijos labui pašalina santykį ir sukuria metafizinį individą. Hitlerio požiūriu, tikrovė, kuri slepiasi už marksistinės konstrukcijos, – tai individų – žydų – valia.

Aišku, pateiktasis holistinių bei individualistinių *Mein Kampf* tendencijų sąrašas labai neišbaigtas: iš tikrųjų mums rūpėjo tik parodyti, kad jų esama, ir jas paženklinti. Svarbiausia yra išsiaiškinti, kaip visa tai išsidėsto arba jungiasi ir kuris iš dviejų principų subordinuoja – jeigu išvis subordinuoja – kitą. Apie tai mes dabar trumpai ir pakalbėsime.

Grįžkime prie minėtų tendencijų. Išskirtinos dvi centrinės idėjos: galutinė žmogaus gyvenimo tiesa yra visų kova su visais; būdingiausias natūralios tvarkos, ypač visuomenėje, bruožas yra vienų viešpatavimas kitiems. Prie šios tariamai natūralios „tvarkos" puikiai derėjęs egalitarizmas, kuris čia pateikiamas kaip žydų griaunamosios veiklos ginklas, leido manyti – taip ilgą laiką ir buvo manoma – jog tai jau nėra modernus individualistinis pasaulis. Tačiau taip tik atrodo. Hitlerio pasaulio sampratoje esama ne tik nenuginčijamų individualistinių ir egalitaristinių tendencijų; bene svarbiausia yra tai, kad dominavimo idėja, paremta tik pati savimi, neturinti jokio ideologinio pagrindimo, išskyrus teiginį, kad taip nori „prigimtis", iš esmės iškilo dėl to, kad egalitarinis individualizmas sugriovė verčių hierarchiją, iškreipė žmogiškuosius tikslus. Nesama jokio kito pateisinimo tai subordinacijai, su kuria neišvengiamai susiduriame kiekvienoje visuomenėje – ir kurios dauguma vokiečių niekada nekvestionavo, – kaip tik dominavimo vienų kitiems faktas pats savaime. Tai, kad čia ypač stipriai pabrėžiamas kovos už gyvenimą (ir už viešpatavimą) motyvas, labai aiškiai išduoda individualistinę valorizaciją ir individualistinį kolektyvinių įsitikinimų neigimą.

Kad geriau suprastume, kas ištiko moderniąją ideologiją, atsigręžkime atgal. Pavaldumas praeityje visada atrodė proble-

miškas dalykas, o čia jis, priešingai, staiga susilaukia absoliutaus, beatodairiško pripažinimo. Šis apvertimas užtemdė istorinį tęstinumą. Prisiminkime, kaip XVII ir XVIII amžių prigimtinėje teisėje greta vienijimosi sutarties dažniausiai prireikdavo ir antrosios, politinės arba pavaldumo sutarties, turėjusios priversti žmones pereiti iš natūralios būsenos į socialinę ir politinę. Akivaizdu, kad pavaldumas čia buvo ypatinga problema. Ją pagrįsti turėjo sutartis, kuri specialiai šiam reikalui ir sudaroma. Nueitas kelias siejamas su individualizmo raida, kol galiausiai Hitleris, užsimojęs pirmiausia sukurti karo mašiną ir kreipdamasis į tautą, kuriai pavaldumas atrodė daugiau mažiau savaiminis dalykas, jam paaiškinti matė tik vieną pagrindą – fizinę, o ne socialinę prigimtį; tarp kitko pastebėsime, jog panašios prielaidos laikosi ir mūsų etologai.

Gali kas paprieštarauti, esą Hitleriui viešpatavimas, valdžia – tai tik išorinis tikrojo tikslo aspektas, iš tikrųjų valdžią jis pajungia vienai vertei – rasei. Tačiau kaip tik ir yra svarbu *įsisąmoninti rasės kaip vertės iškilimo prielaidas*. Rasės idėja išaugo iš visų kovos su visais – kitaip tariant, iš individualizmo, – o ne atvirkščiai. Iš tikrųjų visų kovos su visais idėja pasirodė veiksminga visur; antai ji turėjo neleisti galutinai subyrėti pastebimai susilpnėjusiai visuomenės ar nacionalinio kolektyvo reprezentacijai, o norint giliau įsiskverbti į Hitlerio reprezentacijas, būtina išsiaiškinti, kokia vokiečių bendruomenės koncepcija gebės atlaikyti prasidėjusią griūtį. Normali modernaus tipo globalios visuomenės forma – tai nacija, o išorinės to meto sąlygos buvo gana palankios vokiečių nacijai ir jos vienybei propaguoti. Tačiau nors įvairių partijų ir sąjūdžių pavadinimuose epitetas „nacionalinis" – kaip atskiras žodis ar žodžių grupėje – buvo gana dažnai vartojamas (žr. Faye sąrašą), į „naciją" žiūrima kaip į kažką išoriška, paviršutiniška. Gilesnės prasmės ekvivalentu laikomas žodis *Volk*. Pats Hitleris nesiryžo remtis nacijos idėja ir dėl kitų motyvų. Tuo metu nacijos idėją stipriai puolė internacionalistai, ir Hitleris didžiuosis įveikęs tradicinį socialistinį proletariato

internacionalizmą. Tačiau jo taktika iš esmės buvo ne tiesiogiai užsipulti socialistų ginamą poziciją, o veikiau ją kritikuoti aplinkiniu būdu. Antai nesakoma, kad nėra klasių kovos, o tvirtinama, esą tikroji kova – tai rasių kova. Be to, kaip savo knygoje nuolat primena Faye ir ką, beje, jau leido numatyti Pribramas, ne tik nacionalsocializmas, bet ir visas jį subrandinęs sąjūdis siekė absorbuoti ir sujungti du polius – nacionalinį ir socialistinį. Iš visko sprendžiant, pagrindine ašimi čia turėjo tapti sąvoka *Volk*. Tačiau kyla klausimas, kokie jausmai, susidūrus su šia sąvoka, kildavo pačiam Hitleriui ir kaip jis suprato sąvoką „tautos bendruomenė", kurią nuo tol nacizmas labai plačiai vartos.

Pamėginkime palyginti. Prancūzų sociologas E. Durkheimas, norėdamas išreikšti mąstymo bendrumą konkrečioje visuomenėje, kalbėjo apie „kolektyvinę reprezentaciją" ir net „kolektyvinę sąmonę"; į tai labai gyvai reagavo anglosaksų empiristai, paklausdami: „Ar jūs esate kada nors gatvėje ant kampo sutikęs kolektyvinę reprezentaciją? Egzistuoja tik pavieniai žmonės". Savaime suprantama, jog Hitleris, būdamas įsitikinęs, kad visi kovoja su visais, turėjo labai panašiai reaguoti, susidūręs su socialinės kolektyvinės esybės ar „tautos" kultūrinio bendrumo sąvokomis.

Tai, rodos, patvirtina faktas, kad *Mein Kampf* palyginti retai vartojami *Volk* šaknies žodžiai (*Volksgemeinschaft, Volksseele*), išskyrus *Volkstum*, tautybė, o iš „keleto žodžių", kuriuos ypač pabrėžia Faye – žodis *völkisch*. Mes aiškiai matėme, kad šis vedinys leido Hitleriui, atmetus su juo siejamus kultūrinius, religinius ar dvasinius „svaičiojimus", pereiti prie rasės, *die Rasse*. Vienintelė bendrumo apraiška, kurią jo nežabotas – beje, užslėptas – individualizmas galėjo toleruoti, buvo „rasė": žmonės vienodai mąsto ir kartu – bent jau idealia prasme – gyvena, nes jie yra fiziškai, materialiai tapatūs. Galiausiai nėra abejonės, jog apie perėjimą nuo „tautos" prie „rasės" atvirai skelbia pats nacionalsocializmas, bet apsiribokime Hitleriu. „Valstybės tikslas yra palaikyti ir plėtoti gyvų esybių, kurios yra fiziškai ir dvasiškai

gleichartig [t.y. panašios, nes priklauso vienai rūšiai (*Art*)], bendruomenę" (*MK*, p. 433; plg. *MK*, pranc., p. 391). Kitoje vietoje Hitleris džiaugiasi, kad po kelerių metų jo žmonės bus visi fiziškai vienodi (Arendt, *op. cit.*, p. 418, cituojamas Heidenas).

Tad galime padaryti tokią išvadą: moderniam individualistiniam kasdieniam protui itin būdinga „visų kovos prieš visus" reprezentacija vertė Hitlerį manyti, kad rasė yra vienintelis priimtinas globalios bendruomenės pagrindas ir apskritai vienintelė istorijos priežastis. Rasizmas radosi dėl to, kad individualizmas sugriovė holistinę reprezentaciją.

Reikia pabrėžti, jog Hitlerio rasė palyginti silpnai atliko marksizmo klasės pakaito funkciją: ji viso labo tik sugretino individus, net ir kasdieniame gyvenime nesaistomus solidarumo, kurį gali patirti tos pačios klasės nariai (t.y. darbininkai, kovojantys prieš savo išnaudotojus). Tačiau rasistinė koncepcija buvo veiksminga būtent savuoju antisemitizmu, kuris vienintelis galėjo kasdienio proto lygmenyje pagrįsti abstrakčią rasės reprezentaciją. Jis vienintelis galėjo „rasiniu pagrindu" suvienyti visus Vokietijos gyventojus, kurie susiskaidytų, kaip sakyta, į keturis „rasinius elementus", t.y. į keturias skirtingas „rases". Šia prasme Rauschingas išties galėjo teigti, kad žydai Hitleriui buvo būtini. Hitlerį persekiojo jų eliminavimo idėja ir galiausiai jis apsisprendė žydus išnaikinti ne tik todėl, kad šie, jo įsitikinimu, buvo antgamtiškas veiksnys, iškreipiantis normalią istorijos tėkmę – beje, čia galima įžvelgti paprastą spekuliatyvią racionalizaciją – ir netgi ne todėl, kad jam reikėjo sustiprinti visus savo kovos frontus.

Žvelgdami giliau, pastebime dviejų priešybių paralelizmą. Kaip jau kalbėjome, Hitlerio kova – tai kova, kur vienoje pusėje buvo žydai, o kitoje – jis pats, pats vienas. Jis buvo nusiteikęs sistemingai kurstyti savo valią prieš jų tariamą valią. Hitleriui žydai – tai destrukcijos veikėjai, individualistai, įkūniję savyje visa, kuo jis bjaurėjosi nūdienos pasaulyje – akcinį lupikišką kapitalą, demokratinį egalitarizmą, marksistinę ir bolševikinę

revoliuciją. Tačiau matėme, kad patsai Hitleris buvo apsinuodijęs tais pačiais nuodais, prieš kuriuos tarėsi kovojąs. Visų kovos prieš visus individualizmas susilpnino jo dvasioje tai, kuo jis būtų norėjęs tikėti ir kuo turėjo tikėti vokiečiai – „tautos bendrumą". Tad visai tikėtina, kad veikiamas priešybių simetrijos, Hitleris projektavo į žydus jį patį draskiusį individualizmą. Žvelgiant giliau, pačiam Hitleriui žydų išnaikinimas – tai tarsi beviltiškos pastangos atsikratyti savo paties esminio prieštaravimo: šia prasme Hitleris bandė sunaikinti sykiu ir dalį savęs.

Norėčiau pridurti vieną pastabą. Kitur esu užsiminęs, jog esama paralelizmo tarp Hitlerio koncepcijos ir „galios" obsesijos šiuolaikinėje politologijoje (*HAE, I*, p. 19). Jei nuodugniai paseksime iškrypimo logiką, pamatysime, kad Hitleris šioje plotmėje viso labo tik iki galo išplėtojo mūsų laikais labai paplitusias reprezentacijas, ar tai būtų „visų kovos prieš visus" idėja, kuri tėra neišprususio intelekto padiktuota banalybė, ar rafinuotesnis jos ekvivalentas – politikos redukcija į galios sąvoką. Tačiau priėmus šias prielaidas, nebesugebama – ne be Hitlerio pagalbos – suprasti, kaip būtų galima sukliudyti tam, kas turi naikinimo priemonių ir mano atliekąs gerą darbą, o siaubinga pabaiga parodo, jog prielaidos buvo klaidingos. Visuotinis pasmerkimas leidžia manyti, jog verčių klausimu esama sutarimo, ir politinė galia turi būti pajungta vertėms: žmogaus gyvenimo esmė *nėra* visų kova prieš visus, tad politinė teorija negali būti galios teorija, ji turi būti teisėto autoriteto teorija. Maža to, šios analizės rėmuose turėjo paaiškėti, jog sąvokos „prievarta" suvisuotinimas moderniame pasaulyje, nepaisant fundamentinių skirčių (tarp viešumo ir privatumo, etc.) kyla iš totalitarinės dvasios ir gresia mums barbarybe (žr. *HAE, I*, p. 22–23).

Baigdami pamėginkime nubrėžti visumos perspektyvą? Ji bus ne tik schematiška, bet ir spekuliatyvi; greta tvirčiau nustatytų ir patikimesnių išvadų, mums teks pasikliauti ir hipotetiniais teiginiais, neretai tenkinantis tik apytikriais terminais. Šiame

tyrimo etape, ko gera, svarbu padaryti visas galimas išvadas, net jeigu jos būtų ir ne visai patikimos.

Pasaulinėje ideologijos plotmėje nacizmas įsijungė į procesą, kurį gerokai pagyvino ir kuriam daugiau svorio suteikė vyravusios individualistinės ideologijos ir atskirų dominavusių kultūrų tarpusavio sąveika. Šiuo požiūriu jis dalyvavo Vokietijos ir pasaulio abipusėje sąveikoje, ir nors ši aplinkybė savaime aiški, jos nereikėtų pamiršti.

Kalbant apie Vokietiją, galima pastebėti, kad politinė Vilhelmo konstitucija buvo ne sistemingo ideologijos taikymo, o tradicinės politinės sistemos modernizavimo, modifikavimo arba *empirinio* pritaikymo prie naujų sąlygų išdava (iš to dalinai radosi archajiškumo ir modernumo mišinys, apie kurį istorikai vienas už kitą garsiau kalba). Kai ši sistema pakriko ir buvo nušluota, Veimaro demokratinė parlamentinė Konstitucija tradicinės ideologijos gynėjams atrodė nelyg kitatikio palaiminimas – Thomo Manno atsivertimas, be abejo, buvo išskirtinis faktas. Taigi viskas vyko taip, tarsi Vokietija dėl susiklosčiusios padėties būtų buvusi priversta ginti nacionalinę kultūrą nuo iš svetur kylančio spaudimo ir kurti politinės Konstitucijos modelį, kuris derintųsi su jos ideologija. Tačiau Pribramas mums parodė, jog už viso to aiškiai slypėjo „nacionalsocializmas" („socializmą" traktuojant visa apimančios organizacijos prasme). Taigi būta dvejopos determinacijos: priežastinės (veikė tam tikros sąlygos) ir ideologinės (vėl sugrąžinamas holistinis aspektas), tačiau net ir abi sykiu jos praskleidžia tik vieną tikrovės kampą, nepaaiškindamos nacionalsocializmo tokio, koks jis faktiškai buvo. Pagaliau reikia pabrėžti, kad problema nebuvo išspręsta: nacizmas politinės Konstitucijos nesukūrė, netgi kategoriškai sakoma, kad nebūta ir nacių valstybės. Tai anaiptol ne atsitiktinumas: rasizmas siūlė kitokį priėjimą prie problemos, ir Hitleris jau *Mein Kampf* įspėjo, kad valstybė – tai tik priemonė, tarnaujanti rasei[38].

[38] E. von Salomonas po karo savo prisiminimuose rašė: „Vienintelis didžiojo nacionalinio sąjūdžio tikslas po 1918 m. kracho turėjo būti valstybės koncepcijos atnaujinimas,

Turint omeny tai, kas aukščiau buvo kalbėta apie visuotinio pavaldumo liekanas vokiečių ideologijoje bei apie vokiečių valstybės pašaukimą viešpatauti už savų sienų, tampa savaime aišku: kol ideologijoje neįvyko gilių pokyčių, visų pastangų atkurti vokiečių tapatybę sėkmės *sine qua non* turėjo būti Vokietijos dominavimas užsienio santykiuose.

Klausimas, kurio dabar sunku būtų išvengti, priklauso prie to tipo klausimų, kuriuos galima nebent abstrakčiai, spekuliatyviai suformuluoti: ar tai, kad rasizmas čia suvaidino svarbų vaidmenį, yra atsitiktinis dalykas, ar, priešingai, politinė problema buvo neišsprendžiama, ir rasizmas iškilo kaip neišvengiama būtinybė? Svarstant jį individualioje plotmėje, galima pastebėti – tai liečia, beje, ir patį Hitlerį – jog abstraktus arba teorinis rasizmas kilo dėl to, kad individualizmas išardė holistinę „bendruomenės" reprezentaciją. Šis teiginys galėtų būti kur kas plačiau apibendrintas, turint omeny ne tik vokiečių *völkisch* grupes, bet apskritai visa, kas dažnai laikoma europietiškojo rasizmo ištakomis, pavyzdžiui, grafo de Boulainvilliers'o atvejį, aiškiai bylojantį, jog rasizmą gali subrandinti ir holistinė bei hierarchinė „luomų", „socialinių sluoksnių" (aristokratija, dvasininkija, tretysis luomas) reprezentacijos krizė.

Kolektyvinėje plotmėje matome, jog vokiečių kultūroje nacija tapo *Volk*, tad savaime kyla klausimas, ar susiklosčiusiomis sąlygomis perėjimas nuo *Volk*, tautos arba kultūros prie „rasės" išties buvo neišvengiamas? Patikslinsime, jog kalbame ne apie tai, ar Hitlerio laikais vokiečių tauta (gal jos didžiuma, gal mažuma) tapo rasistine, o tik apie patį faktą, kad ji pakliuvo rasistinės klikos valdžion. Nepamirškime, jog iki 1918 m. *Volk* ideologija nebuvo rasistinė, bent jau ši tendencija nebuvo vyraujanti. Matėme, kad ji tada atliepė tik palyginti ribotus socialinius

ji turėjo būti revoliucinė savo metodais, bet konservatyvi savo prigimtimi", o „mėginimas labiausiai akcentuoti ne valstybę, o tautą, ne autoritetą, o totalumą..." laikytas „gėdinga tikrojo tikslo išdavyste" (*op. cit.*, p. 618).

poreikius. Po 1918 m. istorija tam tikra prasme primetė jai atsakomybę už naują, grynai politinį poreikį – „atnaujinti valstybės koncepciją". Ar iš tikrųjų šis neabejotinai perdėtas poreikis atvedė – galiausiai – Hitlerį į kanclerio postą, ir tai privertė Vokietiją pasukti į rasizmą? Kol kas tai šiek tiek retoriškas klausimas. Jo privalumas – gebėjimas priminti, kad nacionalinė sąmonė – ir Vokietijoje, ir kitur – turi savų problemų.

II

Lyginamasis principas – antropologijos pagrindas

5

*Marcelis Maussas: vieno mokslo tapsmas**

Claude'as Lévi-Straussas parašė „Įvadą į Marcelio Mausso kūrybą", kuris yra reikšmingas ir, manau, labai reikalingas, norint suvokti, kaip tiksliai Mausso idėjos atitiko šiuolaikinės antropologijos problemas. Aš nesiremsiu tų sociologų kritika, kurių manymu, Mausso mąstysena Lévi-Strausso tekste įgavo struktūralistinę pakraipą, nes esu įsitikinęs, kad šis autorius yra ištikimas gilioms Mausso įžvalgoms. Pasak kitų, Lévi-Straussas pavaizdavęs Maussą filosofiškesnį, nei jis buvo iš tikrųjų. Manau, jog imdamasis šio tyrimo jau po Lévi-Strausso ir atsižvelgdamas į tai, kad ryškiausias Mausso bruožas iš tikrųjų yra polinkis į konkretumą, galiu sau leisti, neužsimodamas perdėm plačiai, apsiriboti kuklesniu uždaviniu – parodyti, kuo gi reiškiasi Mausso dėmesys konkretumui. Kad galėtumėte čia išgirsti ne vien grynai asmeninę mano nuomonę, tariausi čia su keletu bičiulių, buvusių Mausso mokinių. Tikiuosi, jie patenkins mano prašymą ir padės man įrodyti, jog Maussas buvo filosofas, teoretikas, atsigręžęs į tai, kas konkretu, ir aiškinęs, kad sociologijos pažangą laiduoja tik glaudus sąlytis su stebimais faktais. Apie

* Perspausdinta iš *L'Arc*, 48, Paris, 1972, p. 8-21. Tai paskaita iš Prancūzijos sociologijos istorijai skirto ciklo, ji buvo perskaityta 1952 m. Oksforde anglų kalba.

šį fundamentalų aspektą ir norėčiau pakalbėti. Mėginsiu parodyti, kaip Mausso idėjų veikiama prancūzų sociologija arba veikiau sociologija Prancūzijoje pasiekė savo *eksperimentinę stadiją*. Ši formuluotė gali pasirodyti pritempta, aš stengsiuosi ją pateisinti.

Norint įsitikinti, kad polinkis į konkretumą Maussui iš tikrųjų būdingas, pakanka palyginti jį su Durkheimu. Nors Durkheimas tvirtai rėmėsi faktais, vis dėlto jį galima vertinti kaip paskutinį abstrakčių mąstytojų palikuonį. Be abejo, jis nustatė faktų tyrimo taisykles, skatino imtis tokių tyrimų ir pats rodė pavyzdį; bet ne mažiau teisinga ir tai, kad būtent Mausso dėka konkretus suvokimas ėmė daryti įtaką teoriniams rėmams. Sakyčiau, Durkheimas dar buvo filosofas. Tačiau pats Maussas Durkheimą laikė pirmiausia sociologijos pradininku, o teisę vadintis filosofu jis paliko Lévy-Bruhliui; kita vertus, apie Hertzo darbo metodą jis taip rašė: „Projektas keitėsi kartu su faktais, jie čia pateikiami ne tam, kad iliustruotų, mat Hertzas buvo mokslininkas, o ne vien filosofas" (*Revue de l'histoire des religions*, t. 86, 1922, p. 58).

Šis skirtumas – sakytume, netgi prieštaravimas – tarp Maussui būdingo gilaus poreikio remtis konkrečiais duomenims ir Durkheimo polinkio į abstrakciją – aiškiai krito į akis Mausso mokiniams, sukeldamas šių nuostabą, kad jis taip ir liko neužfiksuotas kaip akivaizdus jų teorinės pozicijos nesutapimas. Taip atsitiko todėl, kad Maussui buvo būdingas kolektyvinio darbo solidarumo jausmas bei atsidavimas Durkheimo atminimui; būdamas Durkheimo mokinys ir įpėdinis, jis liko jam ištikimas ir stengėsi veikiau išsaugoti jų bendrų įžvalgų gyvybingumą, nei pabrėžti smulkius nesutarimus. Durkheimas sukūrė teorinius rėmus, ir Maussas kiekviena proga pabrėždavo jų reikšmę tyrimo tikslų formulavimui. Turėdamas aiškius teorinius rėmus, Maussas svarbiausiu savo rūpesčiu, ypač atskirose paskaitose, laikė duomenų analizę. Tačiau iš tikrųjų visiškai aišku, kad iš duomenų jis tikėjosi ne ko kito, o poveikio teorijai. Jeigu jis dėl ko nors ir apgailestaudavo, tai tik dėl aplinkybių, neleidžiančių mokslams

skleistis taip sparčiai, kaip apie tai svajojo grupės *Année sociologique* nariai, tik dėl to, kad nelengva užkamšyti spragas ir teorinio skeleto kaulus apauginti kūnu. Jis buvo taip tvirtai įsitikinęs, kad atskleisti faktai turi pakeisti ankstesnes teorijas, jog recenzuodamas trečiąjį *Rameau d'or* leidimą negalėjo susilaikyti neišsakęs savo nusivylimo: nors susikaupė begalė faktų, tačiau jie nepakeitė idėjų, statinaitės apimtis neregėtai išsiplėtė, bet vynas liko toks pats.

Tad ką reiškia kritika, paremta teiginiu, esą Maussas nesukūręs sistemos? Jis iš tikrųjų sistemos nesukūrė, nes neturėjo tokio tikslo, tad klaidinga jį vertinti taip, tarsi jis būtų norėjęs ją sukurti.

Maussas buvo žavi asmenybė. Neįmanoma kalbėti apie mokslininką, neparodant jo, tegu ir prabėgom, kaip žmogaus. Jo populiarumo paslaptis veikiausiai buvo ta, kad kitaip nei daugumai profesorių, mokslas jam nebuvo atskira veiklos sritis: gyvenimas jam buvo tapęs pažinimu, o pažinimas – gyvenimu, užtat jis galėjo – bent jau kai kam – daryti tokią pat didelę įtaką, kokią daro religijos mokytojas ar filosofas. Iš to kilo ne vienas paradoksas.

Antai jo įvadinis kursas buvo skirtas paprasčiausiai tam, kad studentai išmoktų viską kruopščiai stebėti ir pastebėtus dalykus užrašinėti. To paties siekiama ir *Etnografijos vadovėlyje*, kurį jis parengė pagal klausytojų užrašus; gali pasirodyti, kad šis paskaitų kursas – tai faktų katalogas, apaugintas instrukcijomis, kurios dažnai yra tokio bendro pobūdžio, jog primena tautologijas ar stačiai banalybes. Pagaliau jis mums sakydavo, jog verta stebėti ir *tą*, ir *aną*, jog daugybė žmogaus idėjų ir elgsenos būdų apdovanoti reikšme, kuri taip ir laukia, kad kas ją užregistruotų, jog reikia tik gerai įsižiūrėti, ir mes tikrai aptiksime tai, ko ieškome, ir tuo pat metu sužinosime, kad visur esama visko. Visa tai sykiu ir labai paprasta, ir sudėtinga. Ar tai ir viskas? Anaiptol: vienas studentas, ėmęsis etnologijos kaip papildomo

dalyko, kartą man išsitarė, esą važiuodamas atviru autobusu, jis pastebėjęs, kad po Mausso paskaitų jis visiškai kitaip suvokia savo santykį su kaimynais. Ko gera, sakysite, kad tai neturi nieko bendra su mokslu. Galimas dalykas. Vienaip ar kitaip, Mausso dėka mūsų akyse įgavo prasmę viskas, net pats nereikšmingiausias gestas. Jis buvo tikras, jog anglą gatvėje galima atpažinti iš eisenos (žr. jo *Techniques de corps).* Klasikinė kultūra, kurios apsuptyje mes buvome išauklėti, Mausso dėka sužėrėjo įvairiausiomis žmogiškumo spalvomis, jos tapo tikroviškesnės, apėmė visas tautas, visas klases, visus veiklos aspektus.

Jei po paskaitos jums pavyks su juo netikėtai susidurti, tai po poros valandų jis paliks jus kitame Paryžiaus gale. Eidamas jis visą laiką kalbės, ir jūs jausitės taip, tarsi ekspertas jums būtų atvėręs tolimų rasių paslaptis, praskleidęs žmonijos archyvus užklojusios uždangos kampelį, nors iš tikrųjų tai – tik paprastas pokalbis, o jis leidosi į kelionę aplink pasaulį, nepakildamas iš savo fotelio, susitapatindamas su žmonėmis, su kuriais susitiko, skaitydamas knygas. Užtat jis mėgdavo sakyti: „Aš valgau... Aš prakeikiu, aš jaučiu...", o tai reiškia: anos salos gyventojai melaneziečiai valgo, maorių vadas prakeikia, pueblų indėnas jaučia. Nors Maussas, kaip mes buvome įpratę sakyti, žinojo viską, tai neskatino jo leistis į sudėtingus aiškinimus. Veikiau priešingai, daugiau keblumų kildavo ir dabar tebekyla dėl to, kad jo žinios buvo tokios tikroviškos, tokios asmeniškos ir betarpiškos, kad įgaudavo apgaulingą kasdienio proto išminčių formą. Štai vienas pavyzdys. Kartą aš nuėjau pas jį, norėdamas išgirsti jo nuomonę dėl „kuvados". Buvo dar rytas. Baigęs savo balkone mankštintis ir sėdęs pusryčių, jis užvedė kalbą apie belgus ir jų sumuštinį su sviestu bei visokius kitokius dalykus. Staiga paklausė: „Ar žinote, iš ko anglai atpažino, kad kalinė Jeanne d'Arc, vilkėjusi, kaip jai ir priklausė, grynai kareiviškai, buvo moteris? Jai sėdint, kažkas ant kelių mestelėjo riešutų, ir ji, nenorėdama, kad šie pabirtų, užuot suglaudusi kelius, juos praskėtė, tarsi norėdama ištempti suknelę, kurią jai derėjo vilkėti". (Vėliau aš aptikau, kad

šią istoriją buvo aprašęs Markas Twainas.) Pagaliau man pavyko keletą žodžių išgauti ir apie mano vizito objektą, t.y. apie kuvadą, matriarchatą, patriarchatą ir t.t. „Nėra nieko paprastesnio, juk gimimas nėra toks jau mažas nuotykis, tad išties visai natūralu, kad abu tėvai stengiasi". Išėjau ne itin patenkintas tokiu mįslingu atsakymu, tad įnikau į storą knygą. Pamaniau sau, kaip ir kiti tokiu atveju manytų: jis nuostabus, bet vis dėlto argi tai nėra supaprastinimas? Ir ką jis norėjo pasakyti? Po keleto dienų supratau, daugiau ar mažiau suvokiau, kuo skiriasi tam tikros rūšies pedantizmas ir Mausso žinios. Todėl aš ir laikausi nuomonės, kad dangus Maussui suteikė ypatingą malonę būti stebėtoju, nepakylant iš fotelio.

Aktyvi Mausso veikla, kuri tęsėsi nuo 1895 m., kai jis, būdamas 23 m., apgynė filosofijos disertaciją, iki 1940 m., kai, sulaukęs 68 m., pasitraukė, gali būti suskirstyta į tris laikotarpius. Pirmuoju tarpsniu, iki 1914 m., jis reiškėsi kaip religijų, ypač indų bei pirmykščių tikėjimų, specialistas, itin svariai dalyvavęs *Année sociologique* sąjūdyje, kuriam vadovavo jo dėdė Durkheimas. Tai buvo entuziastingos komandos triūso, palikusio gausybę puikių publikacijų, periodas. Iki 1900 m. Maussas studijavo sanskrito bei lyginamąją filologiją, religijų istoriją ir antropologiją; Paryžiuje jo mokytojai buvo Meillet, Foucher, Sylvai Levi, kuris, rodos, savo mokinį laikė genijumi ir aiškiai apgailestavo dėl nepaprastos įtakos, kurią šiam darė dėdė; Olandijoje jo mokytojas buvo Caland'as; Oksforde – Tyloras ir Winternitzas.

1901 m. Maussas buvo pakviestas į Institutą vadovauti „necivilizuotų tautų religijų istorijos" katedrai. Sykiu nuo pat pirmųjų metų jis buvo atsakingas už *Année sociologique* antrąjį, t.y. sociologijos ir religijos, skyrių, kuriame, talkininkaujant Hubertui, kiekvienais metais skelbdavo labai nuodugnias ir turiningas visų svarbesnių publikacijų recenzijas. Tos recenzijos sudaro reikšmingą Mausso kūrybos dalį; aš neseniai jas iš naujo perskaičiau ir labai abejoju, ar kur nors būtų galima aptikti ką nors panašaus: kiekvienas veikalas be galo kruopščiai reziumuojamas, ir tik po

to giriamas ar kritikuojamas, siūlant kai ką patikslinti ar papildyti, ir visa tai daroma tik pažinimo labui. Sociologinės teorijos be jokios išimties traktuojamos tik kaip instrumentai, stengiantis ypač pabrėžti, kad tyrinėjimas negali be jų apsieti. Šiuose puslapiuose yra reziumuojama visa šios specialios tyrimo srities istorija, visi to laikotarpio rezultatai ir problemos.

Kai dėl Mausso publikacijų, tai reikia pasakyti, kad jis nėra parašęs jokios knygos, paskelbė tik straipsnių, kai kurie jų gana didelės apimties, dažniausiai jie pavadinti „esė" ar net „eskizais". Be to, beveik visi jie parašyti, bendradarbiaujant su kitais mokslininkais, pirmiausia – su religijų istoriku, archeologu ir technologu Henri Hubert'u, taip pat su Durkheimu, Fauconnet, Beuchat. Būta visokių aiškinimų – vieni manė, kad šie mokslininkai įgyvendinę kolektyvinio darbo idealą, kitų požiūriu, Maussas nesugebėjęs pats jų parengti spaudai, ir iš tikrųjų jo publikacijų apimtys gerokai suplonėjo, kai jo bičiulius ir bendradarbius pakirto mirtis.

1914 m. karas sociologų grupei buvo itin negailestingas, ji neteko žmonių, su kuriais buvo siejamos gražiausios viltys, pirmiausia Hertzo, parašiusio veikalą *Prééminence de la main droite* bei atskleidusio iškilmingų laidotuvių dvilypumo paprotį. 1917 m. mirus Durkheimui, prasidėjo antrasis mokslinės Mausso veiklos etapas, kurį ženklino, viena vertus, gedulas bei pasišventimas, rūpinantis paskelbti dingusius kūrinius (Hertzo *Mélanges* bei Durkheimo *Éducation morale* ir *Socialisme)*, kita vertus, padidėjo atsakomybės našta. Perimdamas Durkheimo įsipareigojimus *Année* grupei, Maussas buvo priverstas pasišvęsti ne vien religijai, bet apskritai sociologijai. Veiklos laukas prasiplėtė, kai 1925 m. buvo įsteigtas Etnologijos institutas, kuriame Maussas metai iš metų skaitė savo „Nurodymus". Šiems įvadiniams paskaitų kursams jis teikė ypatingą reikšmę, matyt, suvokdamas, jog kuria metodą, praversiantį ateityje. Sakoma, jog nors Maussas savo studentus pirmiausia rengė duomenų monografinio apdorojimo darbui, jis niekada neignoravo nei kultūrų difuzijos

ir perimamumo problemų, nei materialinės civilizacijos. Pavyzdžiui, profesoriaus Leroi-Gourhano veikalai, kurie, galima sakyti, padėjo pagrindus etnografinei technologijai kaip atskirai disciplinai, iš esmės yra ne kas kita, kaip sisteminės technikų klasifikacijos, kurią Maussas pateikė savo paskaitose, išplėtojimas. Tačiau apie Mausso įtaką ir sekėjus aš čia nekalbėsiu, kadangi galiu jums pasiūlyti apie tai pasiskaityti Lévi-Strausso skyrių *XX amžiaus sociologijoje.*

Šiuo laikotarpiu Maussas parašė, nekalbant apie daugybę trumpų straipsnių, vienintelę plačios apimties studiją *Essai sur le don* (1925), kuri, ko gera, yra jo šedevras. Norėčiau pabrėžti, jog tai, kad Maussas išplėtė ir taip jau platų savo veiklos barą, pasinerdamas į apskritai beribį sociologijos ir etnologijos lauką, nebuvo jo paties pasirinkimas. Jis šito ėmėsi, jausdamasis įsipareigojęs Durkheimui ir vardan jo atminimo bei norėdamas toliau plėtoti kartu pradėtus tyrinėjimus.

Trečiasis laikotarpis, ko gera, prasidėjo apie 1930 m. Mirė pagrindinis jo bendradarbis Hubert'as, ir Maussas paskelbė du jo veikalo apie keltus tomus. Išrinktas į Prancūzijos Kolegiją, jis dešimt metų po keletą savaitinių valandų dėstys trijuose skirtinguose institutuose. Susidaro įspūdis, jog šiuo laikotarpiu likimas lėmė jam vienam ar vos ne vienam atstoti visą mokslininkų komandą, su kuria jis pradėjo darbą. Šios užduoties jis ėmėsi lengva ranka ir atliko enciklopedinio mokslininko – istoriko, psichologo, filosofo, geografo – vaidmenį taip, tarsi materialinis pažinimo pagrindas per penkiasdešimt metų nebūtų ženkliai prasiplėtęs. Turint omeny jo nepaprastą pagarbą faktams, nesunku suprasti, kodėl šiuo laikotarpiu jis palyginti mažai publikavosi. Bet argi iš tikrųjų mažai? Nejaugi idėjų, kurias jis pasėjo *Techniques du corps* arba *Notion de personne* puslapiuose, nepakaktų bet kurio kito mokslininko reputacijai įsitvirtinti? Jis turėjo per daug idėjų, kad imtųsi kurią nors vieną jų iki galo išgvildenti.

Tuomet prasidėjo Antrasis pasaulinis karas, dar žiauriau atkartojęs Pirmojo karo išmėginimus. Šį kartą Mausso protas

ordalinių kankinimų neatlaikė. Atmintis vis labiau silpo, mintis, nepakėlusi, ko gera, ne tik intelektinio pervargimo, bet ir emocinės įtampos, pašlijo, ir 1950 m. vasario 10 d. jis mirė.

Dabar chronologiškai apžvelkime Marcelio Mausso darbus, nes tai leis mums išryškinti jo mąstysenos konkretumo aspektą. Svarbu yra išsiaiškinti, kokį vaidmenį jo tyrimuose suvaidino, viena vertus, antropologijos idėjos ir, kita vertus, duomenys, kuriuos jis analizavo. 1896 m. leidinyje *Revue de l'histoire des religions* Maussas paskelbė stambią studiją apie Steinmetzo veikalą, aiškinusį baudžiamosios sankcijos ištakas; straipsnis pavadintas „Religija ir baudžiamosios teisės ištakos" (žr. *Œuvres*, t. II, p. 651 *tt.*). Steinmetzas stengėsi įrodyti, kad bausmė kilo iš asmeninio keršto. Visiškai pritardamas jo tyrimo metodui, Maussas iškėlė iš esmės priešingą mintį, tad jam teko glaustai nušviesti, kaip jis pats tą klausimą supranta. Autorius, sako Maussas, „nepateikia apibrėžimų, jis klasifikuoja sąvokas, remdamasis jų kasdiene vartosena". Juk žodis *sankcija* tik neseniai įgavo racionalią, taikomąją reikšmę, kuri mums tapo įprasta. Tai labai speciali sąvoka, o kad ji įgautų realumo, sociologija reikalauja kažko bendresnio. Mausso požiūriu, tarp primityvių visuomenių ir mūsų visuomenės esama daugiau bendrumo, tad būtinas toks sąvokos apibrėžimas, kuris būtų bendras abiem jų tipams. Pasak jo, S.R. Steinmetzas, vengdamas savo objektą sociologiškai apibrėžti, prarado bendrąjį dėmenį, kuris glūdi bet kurios baudžiamosios teisės pagrinduose. Sankcija – tai kiekviena bausmė, kurios susilaukia žmogus, pažeidęs teisę ir paprotį. Archajiškose visuomenėse tasai pažeidimas dažnai išprovokuoja religinę reakciją, ir būtent iš čia išsirutuliojo baudžiamoji teisė: pirmykščio asmeninio keršto liekanų esama ne tik mūsų moderniojoje teisėje, savotiškų baudžiamosios sistemos užuomazgų rasime ir pirminiuose juridinės reakcijos tipuose.

Mums šiuo atveju ypač svarbus reikalavimas, kad sociologinis apibrėžimas turi išreikšti tai, kas yra bendra tarp mūsų ir

pirmykščių visuomenių. Maussas rašo: „<...> Jeigu apsiribojama, kaip tai būdinga M. Steinmetzui, necivilizuotų tautų tyrimais, iš akiračio iškrinta funkcija ir net bausmės funkcionavimas". Iš to, man rodos, neabejotinai plaukia mintis, kad tik žvelgdami per savo pačių kultūrą mes galime suprasti kitą kultūrą ir atvirkščiai.

Tačiau tokio bendro apibrėžimo galimybė remiasi žmonijos vieningumo postulatu, tad gali kilti klausimas, iš kur, savo ruožtu, randasi tasai postulatas. Steinmetzas rašė, esą etnologas turįs remtis dviem principais: evoliucijos ir visuomenės sąmonės (*Völkergedanke*). Maussas mano, kad pakanka antrojo, kadangi evoliucijos principo reikšmė yra grynai negatyvi, jis reiškia tik tai, kad yra atmetamas bet koks rasių prigimties skirtingumas, lygiai kaip ir jų aiškinimas, remiantis difuzijos prielaida:

> Neigti rasių neišnykstamumą reiškia pripažinti žmonių giminės vieningumą. Atmesti istorinį [difuzijos] metodą reiškia šiuo atveju apsiriboti antropologiniu metodu (*Œuvres*, t. II, p. 653).

Žmonių giminės vieningumo idėja iškeliama be išimties visuose prancūzų sociologijai skirto ciklo pranešimuose. Pirmame leidinio *Année* tome Maussas nedvejodamas pripažįsta istorinį pirmosios anglų antropologinės mokyklos vaidmenį:

> Vieną dieną paaiškėjo, kad faktai, kuriuos tyrinėjo klasikinė istorija, lyginamoji filologija arba folkloristika, iš tikrųjų gali būti visiškai naujai, nei įprasta, gretinami su pirmykščių religijų faktais. Tuomet atsiskleidė fundamentinis trijų grupių faktų – t.y. pirmykščių religijų, senovės civilizuotų tautų religijų ir tikėjimų bei apeigų liekanų vietiniuose Europos ir Azijos papročiuose bei tradicijose – tapatumas (*Œuvres*, t. I, p. 110).

Tačiau patys antropologai rėmėsi evoliucionistinėmis prielaidomis. Šiandien mes galime atmesti evoliucionizmą, tačiau neturėtume pamiršti, kad būtent jis sujungė „mus" ir „kitus", civilizuotuosius ir barbarus, į vieną giminę. Evoliucijos idėja pasitarnavo kaip laikini pastoliai, sujungę tarpusavyje atskiras sistemas anksčiau, nei jos galėjo būti įtrauktos į tą pačią visumą.

Dabar mums toji visuma atrodo ganėtinai beformė, ir mes reikalaujame, kad būtų tiriami skirtumai, kaip tai be paliovos darė Maussas. Tačiau jis nebūtų galėjęs tirti skirčių anksčiau, nei buvo nustatytas fundamentalus vieningumas.

Įžanginėje religijų istorijos kurso paskaitoje 1901 m. Maussas nurodė savo metodo principus. Pirma, griežtai tariant, nesti necivilizuotos tautos, esti tik įvairių civilizacijų tautos. Australų arandų visuomenė nėra nei paprasta, nei pirmykštė, jos istorija tokia pat ilga, kaip ir mūsų. Tačiau kaip esti gyvūnų rūšių, kurios, būdamos tokios pat senos, kaip ir žinduoliai, yra paprastesnės ir artimesnės rūšims, gyvenusioms pirmaisiais geologiniais amžiais, taip ir arandų visuomenė palyginti su mūsų visuomene yra artimesnė ankstyvosioms visuomenės formoms. Antai nors arandų totemizmas yra gerokai sunykęs, gimimas jiems yra ne vien fiziologinis, bet ir maginis religinis įvykis: arandas priklauso toteminės dvasios, kuri nebenori būti savo motinos įsčiose, grupei; šitaip atsiskleidžia idėjos, kurias nedvejodami galime laikyti pirmykštėmis:

> Vienas principinių ir ganėtinai keblių mūsų uždavinių bus nuolatos aiškintis, kiek mūsų tyrinėjami faktai leidžia mums pakilti iki neabejotinai pirmykščių reiškinių formų (*Œeuvres*, t. I, p. 490–491).

Matome, kad be evoliucionistinių idėjų neapsieinama. Tačiau ne vien dėl šios priežasties būtina itin kruopščiai analizuoti duomenis. Mat nors turime gausybę iš dalies autentiškų etnografinių faktų, nors modernių technikų bei šiuolaikiško lavinimo dėka mes daugiau informacijos turime apie hopių apeigas nei apie levitų aukas, nekalbant apie graikų aukojimo ritualus, tačiau ne visi dokumentai yra vienodai reikšmingi, tad imdamiesi kruopščios dokumentų analizės, „mes turėsime kartu lavinti savo kritinius gebėjimus“, „mes stengsimės nuodugniai ištirti <...> visus kritinius aspektus, turinčius lemiamos reikšmės tam, kad galėtume vėl atrasti tikrąjį kalbamą faktą“ (*Œuvres*, t. III, p. 365–371).

Stebint socialinius reiškinius, neišvengiami bendri keblumai. Bene svarbiausia yra tai, kad visą informaciją čia teikia vietiniai gyventojai, o juk nėra nieko sunkiau, net ir mums, nei pasakyti, ką iš tikrųjų reiškia mūsų institucijos. Pasak misionieriaus Corée, „papročiai, kaip ir kalba, yra nuosavybė, kurios savininkas yra nesąmoningas". Štai kodėl etnologas, turėdamas puikią vietinę informaciją, turi pasikasti po ja, kad prisiraustų iki „giliai glūdinčių, beveik neįsisąmonintų faktų, nes jie egzistuoja tik kolektyvinėje tradicijoje. Tai ir yra tie realūs faktai, tie *dalykai*, kuriuos mes stengsimės atskleisti, pasitelkę dokumentus".

„Jeigu pripažįstame, kad religinius faktus reikia stebėti visų pirma kaip socialinius reiškinius, tuo labiau turime pripažinti, kad ir pateikti juos reikia būtent kaip socialinius reiškinius... Šitaip mes sudarysime koherentiškas faktų sistemas, kuriose tie faktai įgaus hipotetišką, taigi tik numanomą, tačiau vienaip ar kitaip racionalią ir objektyvią išraišką." Intelektualistiniu ar psichologiniu metodu nepasikliaujama, „pavyzdžiui, faktas, su kuriuo yra tiesiogiai susijusios gedulo apeigos, – tai šeimyninė sankloda; tos apeigos priklauso būtent nuo šios sanklodos, o ne nuo neaiškių ir neapibrėžtų jausmų". Reikia „tvirtai įsikurti religinių ir socialinių faktų aplinkoje ir ieškoti tik tiesioginių determinuojančių priežasčių, atsisakant bendrų teorijų, kurios aiškina tik faktų galimybę".

O štai ko Maussas mokė 1901 m. Metodas yra uždaras, o teorija neišsitenka savyje. Ypač iškeliama intelektinė analizė, kuri būtina tam, kad duomenys taptų tvirtai nustatytais faktais. Maussas tai darė kone ištisus keturiasdešimt metų savo seminare; trečiojo dešimtmečio pabaigoje aš pats buvau B. Malinowskio tekstų tyrimo liudininkas. Puikiai išmanydamas Melanezijos ir Polinezijos kultūras, jis galėjo susidaryti visiškai kitą požiūrį į Trobriano salų gyventojus, nei apie juos manė jų gyvenimo būdą stebėjęs Malinowskis. Tokia mokslinė sėkmė, kai lyginimo būdu pavyko susidaryti gilesnį (tai, beje, pripažino pats Malinowskis)

požiūrį, buvo įmanoma tik todėl, kad Malinowskis parengė labai plačią duomenų publikaciją, tačiau mūsų dienomis toks poelgis retas.

Aiškinimo klausimu Maussas laikėsi tos pačios nuostatos. Vienoje apžvalgoje jis rašė, kad „tiksli filologija ar kruopšti sociologija ne aiškina, o supranta", tą patį jis pakartojo ir savo paskutinėse paskaitose apie Nuodėmę ir Išpirkimą: „sociologinis aiškinimas yra baigtas, nustačius, *ką* žmonės tiki ir *ką* galvoja bei *kas* yra tie žmonės, kurie tai tiki ir tai galvoja". Ši rekomendacija, ko gera, dar neatgyveno.

Essai sur le sacrifice (*Esė apie auką*) buvo paskelbta 1898 m., t.y. dviem metais anksčiau nei pasirodė antrasis *Rameau d'or* leidimas. Nėra jokios abejonės, jog šiuos du veikalus skiriančią prarają – mat vienas jų atrodo labai nūdieniškas, o kitas pasenęs – lėmė tai, kad pirmajame jų taikytas sociologijos metodas. Esė – tai pirmas Huberto ir Mausso žingsnis į sisteminį religijos tyrinėjimą, o savąjį metodą jie išdėstė 1908 m. pasirodžiusių *Mélanges* pratarmėje. Taikant šį metodą, būtina pradėti nuo tipiško, esminio fakto, užtat jie analizei pasirinko auką. Šioje dirvoje buvo išbandytos ir išplėtotos Robertsono Smitho *sacrum* ir *profanum* idėjos. Jeigu leistų laikas, aš mažų mažiausiai mielai pagirčiau indiškąją šios esė dalį. Viskas čia stebina – ir darbo kokybė, ir savotiška situacija, susiklosčiusi indologijoje, o labiausiai tai, kad autoriai beveik nieko kita ir nedarė, tik sutvarkė duomenis; mat indiškosios mąstysenos vaisiai jau buvo po ranka, reikėjo tik juos nuraškyti. Tačiau filologams jie nekėlė pasitikėjimo, tad derliui nuimti prireikė sanskrito tekstus skaitančio sociologo.

1901 m. *Grande Encyclopédie* paskelbtas straipsnis „Sociologija", kuris buvo parašytas bendradarbiaujant su Fauconnet. Nors pareiga čia aptarinėjama kaip esminė socialinių faktų savybė, įdomu tai, kad šio požiūrio iki galo nesilaikyta, kur kas daugiau dėmesio skiriant „institucijoms", kurios čia gana pla-

čiai apibrėžiamos. Kiek vėliau, apie 1908 m., Maussas dar akivaizdžiau nutolo nuo Durkheimo apibrėžimo, ypač liesdamas religijos temą: „pareigos mes nelaikome faktų savybe".

1903 m. parašytas (bendradarbiaujant su Durkheimu) straipsnis „Apie kai kurias primityvias klasifikavimo formas" su paantrašte „Mėginimas pagilinti kolektyvinių reprezentacijų tyrinėjimą" atveria kelią, kuriuo tvirtai pasuks Maussas, skirdamas tam neabejotinai daugiausia dėmesio. Hubertui vėliau teks gvildenti laiką, Maussui – asmenybę, Czarnowskiui – erdvę. Nors šis tekstas neabejotinai reikšmingas, vis dėlto stebina tai, kad jame juntamas palyginti menkas dėmesys *sacrum* idėjai. Galimas dalykas, kad tokį santykį lėmė tik Frazerio *Origines du totemisme,* bet šitoks „pagilinimas" išties nelauktas. Maža to, aš pastebiu, kad pirmykščių idėjų atžvilgiu čia esama niekinančios laikysenos niuansų, tai iš tikrųjų labai svetima objektyviam ir palankumo kupinam Mausso požiūriui, užtat kyla mintis šį tekstą priskirti Durkheimui.

1904 m. pasirodė *Aukos* temą toliau plėtojantis *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* apimantys kritinę magijos pagrindų analizę „Maginių galių kilmė". Pažymėtina, kad tyrimo objektas čia, kitaip nei *Aukoje,* nėra konkretus, o palyginti abstraktus ir geografiškai neapibrėžtas. Nors įžangoje mėginama pasiteisinti, vis dėlto, galimas dalykas, kaip tik dėl minėtos priežasties šis veikalas nėra iš labiausiai pavykusių. Čia keliamas *mana* klausimas, bet apie tai aš siūlau pasiskaityti Lévi-Strausso *Įvadą.*

1906 m. išleista *Essai sur les migrations des sociétés eskimo,* parašyta, bendradarbiaujant su Beuchat. Tyrimui ir šį kartą buvo pasirinktas tipiškas atvejis, leidęs pažvelgti į visuomenės morfologijos ir fiziologijos sąsajas. Aš čia neaptarinėsiu 1909 m. atspausdinto individualaus teksto apie maldą pirminio varianto bei smulkesnių darbų, kurių ypač pagausės antruoju, jau pokariniu, laikotarpiu.

1925 m. Maussas paskelbė *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* Tyrimo objektas čia dar gana

konkretus, didžia dalimi geografiškai apribotas (Šiaurės vakarų pajūrio indėnai, Melanezija). Maussui pavyko rasti tai, ko jis ieškojo – tipišką „privilegijuotą" faktą, kurį jis čia vadina „totaliu socialiniu faktu". Tai buvo viena iš jo mėgstamų temų, kadangi tyrinėjimo tikslas čia buvo paaiškinti ne šukes ar trupinius, o sistemą, visumą, struktūriškai koherentų – dėl to jis galėjo būti tikras – objektą. Kaip jį surasti? Tam tikru požiūriu visuomenė ir yra vienintelė „visuma", tačiau ji tokia sudėtinga, kad net ir labai skrupulingai ją rekonstruojant, rezultatai lieka abejotini. Laimei, kai kuriais atvejais koherentūs esti net ir nedidelės apimties kompleksai, kurių „visumą" nesunkiai galima vienu žvilgsniu aprėpti, ir vienas tokių yra „dovana". *Potlečas* – tai nelyg ištisos visuomenės kondensatas. Tai išties tipiškas faktas, kurio mokslinio tyrimo rezultatą galima laikyti dėsniu arba, pamėginsiu tiksliau nusakyti – tai faktas, kuris priverčia stebėtoją – jeigu tasai stebėtojas yra Maussas – transcenduoti kategorijas, kurių dėka jis prie to fakto priartėja. Čia kalbama apie kasdienio proto arba ekonomines idėjas – apie dovaną ir mainus. Jos yra gretinamos su duomenų sankaupa, o to gretinimo išdava yra potlečo, t.y. „visuotinio agonistinio pobūdžio mokesčio" kategorija. Tai tyrimo proceso, kuris aprašytas paties Mausso darbuose ir prie kurio mes dar grįšime, pavyzdys.

Kai dėl Mausso „visumos" idėjos – beje, ganėtinai gundančios, mįslingos, galbūt pernelyg konkrečios – tai į klausimą, kas apibūdina „visumą", jis niekada nėra atsakęs kategoriškai. Užtat jis labai dažnai pabrėžia skirčių, pertvarų svarbą; pasak jo, sąlyčio tabu, taisyklės, atskiriančios vieno tipo objektą nuo kito, yra ne mažiau reikšmingos nei identifikacijos ar užkratai, kuriuos Lévy-Bruhlis vadino bendrininkavimu (*participation*). Galima sakyti, kad Maussas pakankamai arti – kiek tai išvis įmanoma – priėjo prie „visumos" kaip struktūros apibrėžties, mano terminais tariant – prie „bendrininkavimų" jungties, esant vienai ar daugiau opozicijų, tačiau ir šiuo klausimu aš siūlau pasiskaityti struktūrinius Lévi-Strausso tyrinėjimus.

Mes atkreipėme dėmesį į tai, kaip Maussas traktavo pagrindines problemas. Didelės apimties tekstas, skirtas klasifikacijos dalykams ir pavadintas *Division et Proportions des divisions de la sociologie* (1927), – gana tipiškas kūrinys tiek laikysena Durkheimo paveldo atžvilgiu bei savomis nuostatomis, tiek ir pagarbiu požiūriu į kitų specialybių teikiamas žinias bei rūpestingu dėmesiu tyrimo uždaviniams. Čia aptariama, kokių pakeitimų ar pataisymų reikalauja senieji *Année* rėmai. Ypač svarbu, jo manymu, yra pripažinti, kad tokios kategorijos, kaip religija, teisė ir dorovė, ekonomika ir t.t., iš esmės yra užfiksuotos „civilizacijų istorinių būsenų, kurių padarinys yra ir pats mūsų mokslas", ir „jeigu, pavyzdžiui, mūsų civilizacijos nebūtų išskyrusios religijos iš dorovės, tai vargu ar mes patys būtume galėję jas vieną nuo kitos atskirti" (*Œuvres*, t. III, p. 220). Pagaliau nors visos šios kategorijos, rodos, tvirtai ir visateisiškai įėjusios į mokslą, jos anaiptol nėra objektyvios, o priklauso mūsų pačių kasdienės nuovokos sričiai, tai nėra sociologinės mokslinės kategorijos, o tik praktiniai metodai arba neišvengiamos blogybės. (Aš kalbu supaprastindamas ir sutirštindamas spalvas, tačiau pažvelkime į *Œuvres*, t. III, ypač p. 178–179 ir 202–204).

Vis dėlto Maussas mano, jog senuosius rėmus būtina išsaugoti. Tačiau su kokiu malonumu jis pateikia kitokią, jo įsitikinimu, nuodugnesnę ir tikslesnę, klasifikaciją, kurioje išskiriama morfologija ir fiziologija, forma ir funkcionavimas, o pastarasis aspektas savo ruožtu suskaidomas į reprezentacijas ir praktikas, kitaip tariant – į idėjas ir veiksmus. Toks skirstymas, jo manymu, turi akivaizdžių privalumų: jis nėra paremtas jokiomis išankstinėmis idėjomis, faktai čia imami tokie, kokie yra, o jie yra konkretūs (*konkretūs!*). Parodęs, kad abi klasifikacijas galima iš naujo prasmingai sukarpyti, jis, kaip paprastai, pabrėžia, jog išanalizavus būtina rekonstruoti. Pasak jo, „kai daugiau ar mažiau savavališkai sukarpai, turi vėl susiūti". Atkreipkite dėmesį, kad šiais paprastais žodžiais jis kalba apie tą patį dalyką, kuris šiandien neretai pretenzingai vadinamas elemento socialine

funkcija. Maussas yra netgi griežtesnis, kadangi jis visiškai nepasitiki skirstomosiomis kategorijomis.

Ir dar viena pastaba. Apie savo darbą su Hubert'u Maussas sakydavo: „Plūgą traukdavo du jaučiai – mitologas ir religijotyrininkas, dabar gi, kai beliko vienas, darbas einasi sunkiau". Matyt, kaip savos patirties faktą Maussas buvo linkęs pripažinti, kad skirstymas į reprezentacijas ir apeigas yra naudingas ir praktiškas dalykas. Tą patį patvirtina ir tolesnė pastaba: „kolektyvinės reprezentacijos turi daugiau panašumo, natūralūs ryšiai jas dažniau sieja vienas su kitomis, nei [*sic*] su kiekvieną jų atitinkančiomis socialinės veiklos formomis".

Apie Mausso pažiūrų platumą byloja ir vėlesnis tos pačios serijos straipsnis „Bendrosios aprašomosios sociologijos projekto fragmentas". Socialinė darna, autoritetas, drausmė, tradicija, ugdymas anaiptol nesudaro sociologijos esmės, kaip mano funkcionalizmas, o yra tik bendrasis jos aspektas; be to, tai tik viena, intrasocialinė, „bendrųjų socialinių fenomenų" dalis, kitą jų dalį sudaro *inter*-socialiniai faktai (taika ir karas, civilizacija). „Civilizacijos" apibrėžimą Maussas pateikė viename 1929 m. pranešime, kuriame jis išdėstė savo tvirtą požiūrį į tai, koks yra kultūrinės morfologijos mokyklų bei kultūrinių grupių indėlis į etnologiją ir kuo jos šiuo atžvilgiu ribotos. Mausso požiūriu, faktiškai nėra skirtumo, ar tyrinėjamos egzotiškos visuomenės, ar mūsų visuomenė, ar kultūra.

Kadangi pastaruoju Mausso veiklos periodu man teko būti – tiesa, labai trumpai – jo mokiniu, aš norėčiau dviem pavyzdžiais parodyti, ką iš tikrųjų jam reiškė faktai. Vieną savo paskaitų kursą, 1937 m. skaitytą Prancūzijos institute, jis pavadino: „Apie varžytuvių stiebą, žaidimą kamuoliuku ir kai kuriuos kitus palei Ramųjį vandenyną paplitusius žaidimus". Pradėjęs nuo Naujosios Zelandijos, jis pasinėrė į jam puikiai pažįstamą maorių kosmogoniją. Vieną dieną jis atėjo į paskaitą labai susijaudinęs. „Visada reikia dar kartą perskaityti, – sako jis, – vieno dalyko White'o lentelėje (pirmo tomo gale) aš, pasirodo, nebuvau pa-

stebėjęs. Viskas pasirodo yra dar paprasčiau ir netikėčiau, nei aš maniau. Tenka pradėti iš naujo". Tais metais jis nenuėjo toliau Naujosios Zelandijos.

Kitas pavyzdys. Keletą metų jis skaitė paskaitas apie nuodėmę ir atpirkimą Polinezijoje. Pradžioje jis užsimojo papildyti ir paskelbti Hertzo tyrinėjimus šiuo klausimu, tačiau iš tikrųjų jis metai iš metų juos plėtojo ir tobulino. Kai darbas buvo beveik užbaigtas, jis iš Havajų gavo vieną rankraštį, kuris patvirtino tyrinėjimus ir dar juos praplėtė. Pranešimų ciklas dar išsiplėtė ir niekada nebuvo paskelbtas. Tai didžiulis nuostolis. Gal kas nors pasišvęstų ir parengtų tas paskaitas spaudai, tačiau tai nebūtų lengvas uždavinys, nes įkvėpimo kupini jo pranešimai ribojasi su stenografija ir ezoteriniu pažinimu. Norėdami suprasti Maussą, turėtumėte atkurti visus jo minties vingius.

Galima, ko gera, teigti, kad šio didžio mokslininko galvoje vyko savotiškos trumpo sujungimo iškrovos. Įpratęs savo paties kalba peršokti nuo vienos tautos prie kitos, nuo vieno abstrakcijos lygmens į kitą, jis pamažu ėmė rūpintis savo patirties perdavimu, mėgindamas išversti ją su visais būtinais išplėtojimais į mokslinę kalbą. Tai, kas prasidėjo kaip mokslas, užsibaigė, galima sakyti, kaip literatūra, nes nebuvo išlaikyta pusiausvyra tarp asmeninės identifikacijos ir racionalios išraiškos. Savo konkrečia patirtimi Maussas gerokai pranoko kategorijas, kurios daugumą sociologų dar ir šiandien tenkina. Tačiau moksline prasme jis didžia dalimi jų nepranoko. Ieškant šio fakto priežasčių, pirmiausia į galvą ateina mintis apie nepaprastą jo vaizduotės lankstumą, kuris lėmė jo didybę ir sykiu, įsukdamas į beribį problemų ratą – nesėkmes. Jis buvo per toli nužengęs, kad jo balsas būtų gerai girdimas.

Po to, kas, peržvelgus Mausso raštus, buvo pasakyta apie temų pasirinkimą, apie jo sąvokas „tipinis faktas", „totalus socialinis faktas", apie teoriją kaip išankstinę sąlygą – turint omeny požiūrį, kad klasifikacija ir apibrėžimas leidžia grynuosius

duomenis adekvačiai transformuoti į sociologinius faktus, – jau galime, ko gera, kalbėti apie eksperimentinį protą. Tačiau prieš tai dar reikėtų aptarti teorijos ir duomenų, stebėtojo ir stebimo reiškinio, subjekto ir objekto santykį. Patogiausia tai aiškintis, iškeliant klausimą, ar, Mausso požiūriu, antropologijoje esama ko nors panašaus į tai, kas gamtos moksluose vadinama *bandymu*, ir kas tai yra. Neiškėlę šio klausimo, stokotume, mano manymu, esminio atramos taško, leidžiančio ne tik nustatyti Mausso vietą sociologinės minties raidoje, bet ir atskleisti bendrą šių dienų antropologų požiūrį į antropologijos ir bendrosios sociologijos santykį.

Jei antropologijai būtų keliamas uždavinys griežtai suklasifikuoti visuomenes arba suformuluoti dėsnius, panašius į gamtos mokslų dėsnius, ji pirmiausia privalėtų disponuoti tvirtai nustatytomis sąvokomis bei principais. Betgi yra visai priešingai – Maussas aiškiai suvokė konceptualinių įrankių laikinumą ir neišbaigtumą. Nubrėžęs bendrosios sociologijos projektą konkrečių tikslų požiūriu, jis taip užbaigia savo svarstymus:

> Menka nauda filosofuoti apie bendrąją sociologiją, kai yra tokia daugybė dalykų, kuriuos pirmiausia reikia atskleisti ir pažinti, ir kai reikia tiek daug padaryti, norint juos suprasti (*Œuvres*, t. III, p. 354).

Mes matėme, ką jam reiškė žodis „pažinti", bet ką reiškė žodis „suprasti"? Ar tik įžvelgti vidines sąsajas, ar, veikiau, rekonstruoti realų, „totalų" faktą, kuris analizės procese neišvengiamai buvo daugiau ar mažiau savavališkai suskaidomas į elementus? Žodis „suprasti" tikriausiai jam reiškė kažką daugiau, kažką, su kuo mes jau susidūrėme ir kas visada buvo Maussui būdinga – vidinį nuovokumą, tą nuostabų gebėjimą, kurį žmonijos vieningumas užslopina ir kurio dėka mes tam tikromis sąlygomis galime susitapatinti su kitų visuomenių žmonėmis, mąstyti jų kategorijomis; tą gebėjimą, kurio dėka, kaip sakė Lévi-Straussas, stebėtojas tampa stebimo objekto dalimi. Įsiklausykime į kitą Mausso išvadą, kurios reikšmę gali užgožti jos raiškos forma:

„Aristotelio nustatytos kategorijos nėra vienintelės galimos. Pirmiausia mes turime sudaryti didžiausią, koks tik įmanomas, kategorijų katalogą".

Kas pažinojo Maussą, neabejoja, kad siūlydamas „sudaryti katalogą", jis tik norėjo pasakyti, kad reikia išbandyti kategorijas, į jas „įeiti" ir perdirbti į socialinius faktus. Iš tikrųjų mes visai priartėjome prie *fieldwork* (anketavimo natūraliomis sąlygomis) idėjos, kuria jis čia rėmėsi, bei prie profesoriaus Evanso-Pritchardo pasiūlytos teorijos. Kad įsitikintume, jog „suprasti" ir „sudaryti kategorijų katalogą" iš esmės reiškė tą patį, paimkime dar vieną (greta jau minėtų pavyzdžių apie sankciją ir potlečą) nedidelį pavyzdį. Morganas niekaip negalėjo suprasti giminystės žodyno sistemos, kurią jis vadino *malajų*, taikydamas jai mūsų „tėvo" kategoriją. Mat jis *intepretavo*, kitaip tariant, bandė kebluma įveikti, pasitelkdamas teoriją, aiškinusią vedybas kažkada praeityje egzistavusioje grupėje ir t.t. Kai vėliau buvo pastebėta, jog čiabuvių kategorija gali būti *suprasta*, eksplikacinė teorija tapo nebereikalinga, ji buvo atmesta, o atsiradusi nauja „klasifikacinio tėvo" kategorija yra mokslinė ir tik tiek mokslinė, kiek ji priartėja ir prie mūsų kasdienės vartosenos kategorijos, ir prie čiabuvių kategorijos.

Jeigu aš neklystu, antropologijoje grynai mokslinės kategorijos iš tikrųjų randasi, sakyčiau, iš prieštaravimo tarp mūsų kategorijų ir kitų žmonių kategorijų, iš konflikto tarp teorijos ir duomenų. Esu įsitikinęs, kad būtent dėl šios priežasties Maussas norėjo ne filosofuoti, t.y. ne spekuliuoti nepakankamai aiškiais konceptais, bet inventorizuoti kategorijas, o tai yra tolygu mokslinių kategorijų konstravimui.

Aš manau, kad tai leidžia mums kalbėti apie *eksperimentinius etapus* sociologijoje. Eksperimentavimo ir konceptualizacijos procesai čia nėra vienas nuo kito atskirti. Jeigu šis eksperimentas ir skiriasi nuo apskritai mokslinio eksperimento, tai nebent tuo, kad antropologijoje eksperimentas svarbus ne tik norint patikrinti hipotezę; jis daro poveikį pačioms sąvokoms ir faktiškai

padeda sukurti mokslines sąvokas. Jis randasi iš to, kad stebėtojas susitapatina su stebėjimo objektu; mat eksperimentas užvaldo patį stebėtoją.

Asmeninės interpretacijos neabejotinai esama ir ką tik išsakytose mintyse. Tačiau, man rodos, aš tik suteikiau tikslesnę formą tam, kas glūdi Mausso mąstysenoje ir ko jis nėra aiškiai išreiškęs, kadangi jam tai buvo akivaizdus dalykas, kaip kad čiabuviui savaime aiškus yra paprotys. Faktiškai mes prisijungiame prie Lévi-Strausso, nors mūsų išeities taškai visiškai skirtingi. Norint išreikšti, kuo būtent Maussas aplenkė Durkheimą, vargiai įmanoma kaip nors kitaip tai padaryti. Tyrimai, kurių imasi patys antropologai, akivaizdžiai rodo, kad eksperimentuojant subjektas ir objektas susipina, o mokslinis objektyvumas reikalauja faktą pripažinti. Nors šis faktas suteikia antropologijai ypatingą vertę kitų sociologinių disciplinų atžvilgiu, atrodo, kad antropologija neužsiimantys prancūzų sociologai jo reikšmės nėra įvertinę.

Gali pasirodyti, kad, sugrąžindami subjektą, mes sunaikiname mokslą ir nutraukiame ryšius su visa Apšvietos bei spekuliatyviosios prancūzų sociologijos, siekusios, kad mokslas pasiektų visuomenę, tradicija. Tačiau tokia išvada nėra logiškai būtina. Juk gali būti ir taip, kad mes paprasčiausiai atskleidėme tam tikras sąlygas, būdingas vienam visuomenės mokslui. Mes neturėtume toliau automatiškai elgtis taip, tarsi nieko nebūtų įvykę, tuo labiau – mestis prie visiškai kitokios mąstysenos, o tik siekti pažinti naująsias sąlygas, kurios žada naują raidos etapą.

Baigdami pamėginkime iš neabejotinai savitos Mausso perspektyvos apžvelgti principines šių dienų antropologų nuostatas. Ginčytinu klausimu, ar antropologijai vieną dieną taps prieinamos universalios tiesos, galima, ko gera, štai ką pasakyti: labai abejotina, kad ji galėtų kada nors pasiekti tokio pat pobūdžio universalų pažinimą ir išreikšti jį tokia pat forma, kaip

tai būdinga gamtos mokslams, ir vis dėlto universali vertė nejučia prasismelkė į kiekvieną jos sąvoką ir įsitvirtino, užtat antropologas, jas pasitelkęs, gali pereiti nuo vienos visuomenės prie kitos. Jei antropologija dar ir nėra visavertis mokslas, galima kalbėti apie šio mokslo tapsmą. Nors universali vertė, kurios dažnai nevaisingai ieškoma jos „dėsniuose" ar bendruose teiginiuose, iš tikrųjų imanentiškai glūdi antropologiniuose tyrimo metoduose, turime pripažinti, kad ji tenai labai netolygiai pasiskirsčiusi arba tebėra užuomazgos stadijoje. Būtina ją plėtoti; iš čia kyla antroji problema.

Toji intelektinė raida, formuluotes liečiantis pažangos procesas, galimas dalykas, reiškia daugiau, nei paprastas duomenų kaupimas – šitaip mes žingsniuojame į priekį. Tai aiškiai rodo nuodugniai parengtos monografijos, kuriose faktai, sakytume, yra įvelkami į adekvačią konceptualinę formą; tokio tipo monografijos pavyzdys galėtų būti Evanso-Pritchardo veikalas *Apie nuerus*. Priešingu atveju, t.y., kai ši būtinybė atmetama, kai, Mausso žodžiais tariant, manoma, jog reiškinį pažinus, nebėra reikalo imtis ilgo ir varginančio darbo jį *suprasti*, kai tasai supratimas yra suvokiamas ne kaip ilgai trunkantis procesas, o kaip akimirkos ar išvis neįmanomas dalykas, tada įsigali tam tikros tendencijos, kurias aš laikau nemokslinėmis.

Viena jų yra savotiškas chroniškas nusivylimas. Kai sąvokos, kurias aš vadinu kasdienėmis, yra traktuojamos kaip moksliniai konceptai, sunku susitaikyti su esamu disciplinos netobulumu. Tuomet neatsižvelgiama, jog lyginant su netolima praeitimi, padaryta didžiulė pažanga; nuo nusivylimo tada gelbsti nebent užmojis sukurti mokslą apie žmogų taip sparčiai, kaip statomas dangoraižis, karštligiškai ieškoma naujų temų arba griebiamasi sudėtingų skaičiavimo metodų. Galimas ir kitas variantas: neatsižvelgiant į tai, kad intelektinės pastangos esti dvejopos – identifikuojančios ir abstrahuojančios, esama mokslo padėtis laikoma idealia, ir mums siūloma apsiriboti duomenų tyrinėjimu, nedarant jokių prielaidų ir nemėginant atskleisti jų tarpusavio

sąsajų, tarsi tai, kad mūsų protas yra visuomenės dalis, būtų ne taip svarbu nei tai, kad jis yra gamtos dalis. Iš tikrųjų tokios nuostatos implikuoja prastą nuomonę apie žmogų ne tik kaip apie subjektą, bet ir kaip apie objektą. Juk uždavinys pažinti žmogų kaip objektą yra vertas daugiau pastangų ir triūso, nei uždavinys atskleisti jį kaip subjektą, mat antropologas neabejotinai geba mąstyti tiksliau, nei jis tai daro šiandien.

Jeigu kiltų klausimas, kas nutiks su antropologija, kai ekonominė pažanga visas tautas pavers moderniais pasaulio piliečiais, galėtume atsakyti, jog tuo metu antropologija bus pakankamai pažengusi, kad mes galėtume kurti mūsų pačių antropologiją, o tai, ko gera, nebūtų įmanoma, jeigu skirtingų visuomenių egzistavimas nebūtų pastūmėjęs mus išeiti iš pačių savęs, kad galėtumėte moksliniu būdu pažvelgti į žmogų kaip į socialinę esybę.

Aš nemanau, kad šiame kelyje Mausso indėlis būtų nereikšmingas. Savo genialumu bei vietos, kuri jam istorijoje teko, dėka jis gebėjo geriau nei daugelis kitų tyrinėtojų suvokti, kokias papildomas sąlygas turi tenkinti antropologija. Gal jis nesugebėjo vien savo pastangomis pakelti supratimo meną į mokslo lygmenį. Betgi jis tikrai niekada negalvojo, kad tai galėtų būti vieno žmogaus uždavinys; jo manymu, tai daugelio talentingų tyrinėtojų kartų darbas.

6

*Antropologinė bendruomenė ir ideologija**

Čia aptariami bendri klausimo aspektai, kuriuos dėl įvairių aplinkybių teko truputį patikslinti ir susisteminti. Kad ir kokie būtų antropologijos laimėjimai ir atradimai, kad ir kiek būtų nuveikta pastaraisiais metais, dabartinė jos padėtis ir ateitis – pirmiausia, nors ir ne tik, Prancūzijoje – daugeliui mūsų dėl, suprantama, įvairių priežasčių kelia didžiulį rūpestį. Norėtųsi, kad tolesni, iš esmės grynai teoriniai, apmąstymai padėtų nušviesti šią padėtį ir savo ruožtu sutvirtintų, kiek tai įmanoma, disciplinos vientisumą[1].

Disciplinos santykis su ideologijomis

Keliant tokį klausimą, natūralu atsigręžti į praeitį ir pirmiausia peržvelgti pastarojo meto mūsų tyrinėjimų raidą. Kai žvelgiu iš perspektyvos, kurią, giliu mano įsitikinimu, prieš dvidešimt penkerius metus atvėrė Maussas, aš nesunkiai pasiduodu disciplinos

* Perspausdinta iš leidinio *L'Homme*, 1978, liepa–gruodis, XVIII (3–4), p. 83–110. Papildymai (jų tik keletas) pažymėti skliausteliais.

[1] Čia pateikiamos mintys iš pradžių buvo išdėstytos mano seminare EHESS, po to Čikagos universiteto Antropologijos fakultete. Esu dėkingas klausytojams už pastabas, neretai jos buvo labai naudingos. Todėl pirmoji dalis buvo išplėtota, nors kai kuriais atžvilgiais išliko labai glausta. Norėta antropologų apmąstymui pateikti vieną pakankamai aiškiai suformuluotą principą ir keletą nuorodų apie jo logines pasekmes.

vientisumo įspūdžiui, tačiau man teks prislopinti to meto sukeltą kiek jaunatvišką savo optimizmą ir patikslinti teiginį apie netrikdomą tęstinumą Apšvietos idealo atžvilgiu[2]. Čia neabejotinai esama problemos, kuri mums rūpimoje teorinėje plotmėje yra pagrindinė ir kuri, beje, neatsiejama nuo platesnės moderniosios civilizacijos problemos. Pakanka įsigilinti į Mausso teoriją, kad tai pastebėtume.

Aptariant pastarųjų trijų dešimtmečių antropologiją, galima pasidžiaugti, kad, sprendžiant iš *pirmo žvilgsnio*, čia vis daugiau dėmesio susilaukia verčių ir idėjų sistema arba ideologija kaip visuma. Šis faktas tiesiogiai verčia į apmąstymų lauką papildomai įtraukti paties antropologo ideologiją, kuri jam būdinga dvejopa prasme – ir kaip jo specialybės ideologija, ir kaip jį supančios visuomenės ideologija, turint omeny, aišku, moderniąją visuomenę, kurios dalis mes, visi antropologai, esame nepriklausomai nuo to, kokia mūsų tautybė, kur ir kokioje kultūroje gimėme ir t.t. Tokia būtų mano pirmoji tema.

Aš ką tik pasakiau „iš pirmo žvilgsnio". Iš tikrųjų nesunku pastebėti, kad antropologijos raida yra trikdoma chroniško netolydumo, nuolat verčiančio svarstyti, ar žengus žingsnį į priekį, nebus vėl metamasi atgal. Antroje šios esė dalyje aš pateiksiu vieną pavyzdį, liečiantį ideologijų tyrinėjimą. Atrodo, kad karštligiškas nekantrumas mus stumia žygiuoti nesustojant, pamirštant arba iškart sumenkinant reikšmingiausius mūsų laimėjimus. Ši tendencija, ko gera, atėjo iš Jungtinių Valstijų, kur trumpa-

Šalia šio esminio dalyko tekste savaime vyrauja apytikrė kalba. Taigi išryškėjo visa idėjų ir verčių sistema, kurioje griežtesnę ar platesnę reikšmę įgavo tokios sąvokos, kaip ideologija arba amerikiečių vartosenai būdinga kultūra ar net visuomenė; nedaroma skirtumo tarp socialinės antropologijos ir kultūrinės antropologijos. Kadangi mano ketinimai buvo ne poleminiai, o konstruktyvūs, pirmoje dalyje aš atsiribojau nuo prieštaravimus keliančių aspektų ir nepateikiau formalios bibliografijos. Tekste remiamasi leidiniu „On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations", *Daedalus*, 1975, pavasaris (toliau cit. iš: *Daed.*). – Dėl termino „individualizmas" ir kt. žr. žodynėlį.

[2] Žr. aukščiau, skyr. V.

laikės mados keičia viena kitą, keldamos įtampą ideologinės bei institucinės konkurencijos aplinkoje (žr. V skyr. pabaigą), tačiau tai daugiau ar mažiau būdinga visam moderniajam mąstymui. Tiesą sakant, neretai vyraujančių teorijų kaita – nuo funkcionalizmo iki struktūralizmo bei „simbolinės analizės" – pateikiama kaip nuosekli raida, kurios atskiros pakopos vos pasirodžiusios išnyksta, nes nėra pakankamai išplėtotos. Toks požiūris, manau, yra perdėm nuolaidžiaujantis; savo ruožtu, rizikuodamas perdėti, sakyčiau, kad mes išgyvename, bent iš pažiūros, permanentinę revoliuciją. Susidurdami su fazių kaita, kurią Thomas Kuhnas atskleidė mokslų istorijoje, mes linkę manyti, kad pastoviai vyksta vien „struktūrinė revoliucija", nors iš tikrųjų šiek tiek erdvės lieka ir kitai, ne tokiai ambicingai, kur kas ramesnei fazei, pašauktai spręsti siauresnes problemas (*puzzle solving*), kurios iškyla tarp dviejų revoliucijų ir šiuose rėmuose darniai išsitenka.

Galima manyti, kad su socialiniais mokslais susijusios mokslinės bendruomenės silpnumas kyla iš paties šių mokslų pobūdžio. Iš tikrųjų jie iš prigimties yra visiškai atviri aplinkos ideologijai. Tačiau toji ideologija, būdama individualistinė – ir, mano požiūriu, būtent dėl to – yra ne tik iš esmės priešinga antropologijos arba apskritai visos protingos ar giliau žvelgiančios sociologijos principui, bet ir susiskaidžiusi į įvairias tendencijas. Vadinasi, ji gali tik susilpninti tarpusavio sutarimą, kurio galima tikėtis iš mokslinės bendruomenės stabilumo laikotarpiu. Kita vertus, nėra abejonės, jog kuo sutarimo bendruomenėje mažiau, tuo jai pačiai yra sunkiau atsispirti bendrosios ideologijos spaudimui ir nepasiduoti jos nuostatoms.

Profesinio sutarimo silpnumas reiškiasi trimis požymiais: disciplinos viduje ima ryškėti daugiau ar mažiau susikertančių tendencijų, kurios, rodos, kiekvienu momentu gali ją suskaldyti į daugybę kokybiškai skirtingų antropologijų. Tačiau tai tik bendra schema, kurią būtina sukonkretinti. Išskirčiau tris plotmes: 1) pačios antropologijos vidinėse valdose arba jos sąlyčio

su kitomis disciplinomis zonoje esti specialybių, kurių kiekviena yra užsiėmusi daugiau ar mažiau apibrėžtą tyrimų lauką; 2) toje pačioje visa apimančioje tyrimų erdvėje visada esti konkuruojančių, tarpusavyje nesuderinamų orientacijų, ir nors jų ne tik visada buvo, bet, ko gera, jų vis daugėja, visos jos kyla iš to paties idealo ir pripažįsta tuos pačius mokslinius kriterijus; 3) pagaliau pastaruoju metu vis gausėja orientacinių nuostatų ar nedrąsių užuominų apie tariamai ypatingą antropologiją, kuriai primetami iš tikrųjų nieko bendra su antropologija neturintys reikalai. Pravartu priminti, jog iš pirmo ir antro lygmens nejučia pereinama į trečiąjį, kuris skatina iš šalies atėjusį dogmatizmą paversti antropologinio tyrimo kanonais. Apskritai būtent čia, trečiajame lygmenyje, labiausiai juntamas tiesioginis aplinkos ideologijos spaudimas, paprastai įgaunantis įvairių „ekstremizmų" formą.

Prancūzijoje antropologų bendruomenė bent jau instituciniu požiūriu yra silpnesnė nei kur kitur. Neseniai įvykęs pokalbis, kuris, organizatorių sumanymu, turėjo apibrėžti prancūzų antropologų asociacijos sandarą ir šitaip įveikti akivaizdų bejėgiškumą, paliko jo dalyviams, galėjusiems, tiesą sakant, tik dalį to pokalbio išklausyti, begalinės painiavos, kylančios dalinai dėl nesustabdomai stiprėjančios trečiosios tendencijos, įspūdį. Šių eilučių autoriui visiškai aišku, kad neįmanoma antropologų suvienyti į asociaciją, žadančią laiduoti minėtų pseudoantropologijų, kurios faktiškai yra antiantropologijos, teises. Kitaip tariant, aš čia visiškai aiškiai įžvelgiu gilios prasmės reiškinį, neabejotinai susijusį – tačiau tik iškreiptais ryšiais – su tikrąja antropologijos prigimtimi. Antropologija kaip mokslinė disciplina, kaip specializuota veikla, pajungta savoms taisyklėms ir susijusi su tarptautine specialistų bendruomene, yra įvairiausiomis, neretai karikatūriškomis formomis aukojama asmeniniam įsipareigojimui, kuris yra *par definition* totaliai jai priešingas. Ir pati antropologija duoda pagrindo painiavai savo užmojų platumu, tuo, kad ji žada kažkokiu būdu iškilti virš specialių tyrinėjimų ir „padaryti"

prieinamą totalumą; šio pažado, kuris visai pagrįstai atrodo patrauklus jaunimui, aš anaiptol neišsižadu, tačiau esu priverstas jį patikslinti, apriboti. Aš pavartojau neapibrėžtą žodį „totalumas". Mūsų amžininkai aiškiai linkę painioti totalumą ir totalitarizmą, o totalitarizmas neabejotinai įneša painiavos į totalumo sąvoką. Tad be jokių išlygų būtina patikslinti, apie kokį totalumą kalbama, parodyti ne tik tai, kad jis gali būti gretinamas su specializacija, bet ir tai, kad antropologinis pažadas reikalauja, jog subjektas sutinka pripažinti skirtumą tarp savo absoliučių įsitikinimų ir savo, kaip antropologo, specializuotos veiklos. Aš nežinau, kaip man pasiseks, tačiau tam, kas toliau bus kalbama, tai irgi taikytina. Jaučiu, kad priėjome sferą, kurioje įsišakniję daugybė mūsų laikams būdingų nesusipratimų: tai nesusipratimai dėl antropologijos santykio su moderniuoju pasauliu, dėl tam tikro tipo – t.y. riboto – totalumo, į kurį antropologija teisėtai taikosi, dėl vietos, kurią ji gali – arba negali – skirti konkrečioms socialinio totalumo apraiškoms kaip savo svarbiausiems objektams. Visi šie nesusipratimai kyla, norint parodyti antropologijos vietą – ir būtiną, ir ribotą – atsižvelgiant į suvaržymus, nesvarbu, ar jie būtų modernūs ar nemodernūs. Mūsų specialybė nėra nei misticizmas, nei pritarimo ar susikalbėjimo menas.

Taigi pasiteisina antropologijos apibrėžimas, kaip principinį dalyką iškeliantis aikštėn jos pačios ideologines sąsajas.

Marcelis Maussas socialinę antropologiją apibrėžė apie 1900 m. Iš pradžių jis konstatavo, jog žodis „antropologija" savaime postuluoja „žmonių giminės vieningumą". Vėliau pabrėžė, jog „norint nupiešti mokslinį vaizdą, reikia nustatyti atskirtis, o tam reikalingas sociologinis metodas" (*HH*, p. 324, pst. 1 ir 2). Tuo viskas pasakyta, reikia tik šiuos du glaustus teiginius logiškai išskleisti. Mes tai palaipsniui padarysime. Teiginys apie žmonių giminės vieningumą mus įtraukia į moderniąją – t.y. pasaulio piliečių, taigi ir mūsų amžininkų, taip pat ir mūsų kolegų iš kitų „humanitarinių" bei tiksliųjų mokslų – idėjų ir verčių sistemą: juk iš esmės

yra, viena vertus, tik individualūs žmonės ir, kita vertus, žmonių giminė, dažnai vadinama „žmonių giminės visuomene". O „skirčių" motyvas, jei tik mes jam suteikiame visą svorį, nukelia mus į visai kitą mentalinį pasaulį: kaip ir Rousseau, mes teigiame, kad žmonės yra žmonės, tik priklausydami apibrėžtai, konkrečiai visuomenei globalia prasme, o laikantis šio požiūrio, „žmonių giminės visuomenė" atrodo kaip ideali abstrakcija – taip kadaise išsitarė Rousseau, faktiškai turėdamas omeny Diderot[3].

Tačiau ar iš tikrųjų skirtingumo pripažinimas reikalauja daryti tokią toli siekiančią išvadą? Juk galima paprieštarauti, kad tokio požiūrio anaiptol ne visi laikosi, kad tokios išvados apskritai galima be didelių pastangų išvengti, ir praktiškai daug kas taip daro, net jeigu mes paprastai to ir nedarome; be to, globalus traktavimas apskritai nesąs būtinas, nes pakanka keleto visoms visuomenėms taikytinų kategorijų, keleto socialinių bendrybių tam, kad galėtume iškelti skirtumus ir apie juos kalbėti.

Taigi disciplinos raida, apie kurią užsiminiau pradžioje, iš esmės reabilitavo senbuvių ideologijas mūsų ideologijos atžvilgiu, tuo pačiu išryškindama etnocentrinį arba, kaip aš linkęs sakyti, sociocentrinį daugelio mūsų naivių arba tariamų bendrybių pobūdį. Mano iškelta radikali tezė turi euristinę vertę vien savo kraštutinumu. Tačiau ji turi ir kitų privalumų. Pavyzdžiui, ji atitinka skirtingus pasakymus, išreiškiančius antropologo padėtį arba funkciją: socialiniai faktai ir yra objektai, ir nėra; antropologas turi „išversti" vieną mentalitetą į kitą; jis susitapatina su stebimu objektu, ir toliau išlikdamas stebėtoju; jis turi žvelgti į tiriamus objektus sykiu ir iš vidaus, ir iš išorės ir t.t. Visų šių teiginių pagrindas yra mūsų iškelta opozicija, suteikianti jiems tikrąją prasmę: vienoje pusėje – modernusis individualizmas-universalizmas ir tik juo grindžiami antropologijos tikslai (aš pabrėžtinai siūlyčiau į šį faktą atsižvelgti), kitoje – uždara visuomenė arba kultūra, tapatinanti žmoniją su atskira konkrečia jos forma (ir subordinuojanti žmogų socialiniam totalumui, dėl to

[3] Pirmoje *Visuomenės sutarties* versijoje, žr. aukščiau, p. 111.

aš kalbu apie „holizmą"). Būtent čia prasideda antropologija. Susidūrusi su šia opozicija, ji sukuria tam tikrą kombinaciją, modifikuodama abu terminus – tai ypač svarbu pabrėžti.

Diskurse, liečiančiame stebimą (tarkime, ne moderniąją[4]) visuomenę, mes darome atranką. Pripažindami šių žmonių pretenziją būti žmonėmis, mes atmetame jų pretenziją būti *vieninteliais žmonėmis*, naivų jų norą devalvuoti svetimšalius. Kitais žodžiais tariant, mes atmetame bet kokiai holistinei ideologijai būdingą ekskliuzyvizmą arba sociocentrizmą.

Pažvelgę į priešingą polių, matome, kad mūsų pačių universalizmas taip pat yra modifikuotas mažiausiai dviem aspektais: bendrais bruožais jis pripažįsta, kad nuo individo prie rūšies einama per visuomenę, kitaip tariant, individualizmas čia išlieka kaip aukščiausia vertė, o ne kaip naivus visuomeniškumo aprašymo būdas. Atkaklus priešinimasis – net ir pačiuose socialiniuose moksluose – šiam išties neginčijamam požiūriui mums primena, kad kolektyvinės reprezentacijos yra labai stiprios, ir moko mus jokiu būdu neužsipulti kasdienės sąmonės, mėginant ją išmokyti to, kas net specialistams atrodo nepriimtina. Galima suprasti, kad antropologinė specializacija – tai savotiškas avangardas, kuris idėjų kaitai yra būtinas. Iš šio, pirmojo, aspekto logiškai dedukuojamas antrasis: mes patys esame sugrąžinami į *savąją kultūrą ir moderniąją visuomenę kaip į atskirą žmonijos formą*, kuri yra ypatinga tuo, kad, pripažindama universalizmą, ji neigia pati save kaip atskirybę.

Šis modifikuotas universalizmas iš tikrųjų yra atviras viskam, be kita ko, ir kitiems humanitariniams mokslams, tačiau mus jis charakterizuoja ta prasme, kad jis randasi iš pačios mūsų darbo esmės. Žiūrint iš šalies, jis išreiškia pakankamai subtilų naujoviškumo ir tradicijos, universalizmo ir partikuliarizmo mišinį[5].

[4] Modernioje visuomenėje sociocentrizmo taip pat esama, bet jis čia reiškiasi netiesiogiai. Aš renkuosi tipišką situaciją.

[5] Manant, kad šį profesionalų požiūrį turėtų atitikti politinės pažiūros plačiausia prasme, aišku, jog šioms įsigalėti padėtų pasaulio kaip vieningumo tapsmo idėja, o tai, atrodo, reikalauja, kad (priešingai paplitusioms idėjoms) nemodernaus tipo visuomenėse

Niekas iš principo negalėtų atsižadėti kurio nors vieno iš šių dviejų – universalistinio ar „diferencialistinio" – polių. Bet pamėginę atmesti minėtą kombinaciją, pakeitę vienokia ar kitokia prasme jos sudedamąsias dalis, neišvengsite vienokios ar kitokios klaidos, vieno ar kito mūsų laikams būdingo nesusipratimo. Kai, pavyzdžiui, konstatuojama, jog moderniąją visuomenę gali antropologiškai tyrinėti žmogus, gimęs ir iš dalies gyvenantis kitokioje kultūroje, ir tuo remiantis daroma išvada, kad gali būti daugybė – t.y. tiek, kiek yra įvairių kultūrų, – antropologijų, paprasčiausiai ignoruojama universalumo referencija. Iš tikrųjų tarp modernaus polio, kuriame egzistuoja antropologija, ir nemodernaus polio nėra jokios simetrijos. Tikiuosi, jog toliau šį momentą man pavyks aiškiau nušviesti.

Stabtelėkime prie normatyvinio aspekto. Esamos padėties plotmėje siūlomas požiūris, manau, turi integracinio principo reikšmę. Visi dabartinės antropologijos variantai gali būti vertinami šio principo atžvilgiu. Juk ji išreiškia ne kokį nors iš kitų išsiskiriantį požiūrį, o, priešingai, pakankamai plačią ir apibrėžtą perspektyvą, leidžiančią sujungti išbarstytus bendrų pastangų vaisius. Pavyzdžiui, čia visas teises atgauna išsami etnografinė monografija, taip perdėtai peikiama mūsų dienomis. Pagaliau tasai sujungimas iš tikrųjų yra toks sudėtingas darbas, kad nereikėtų stebėtis, jog dažniausiai imamasi statyti visokias pertvaras ar griebiamasi supaprastinimų, kurie, atsiradę plėtros procese, įvairiais nepakankamai pagrįstais būdais sujungia visuotinumą ir specifiškumą. Galima juos traktuoti kaip laikinus atspirties taškus, kurių privalumai esamu momentu vertintini globalaus tikslo atžvilgiu. Mūsų mokslas tik formuojasi, jo pažangą didžia dalimi lemia apytikrės ir simultaniškos prielaidos (žr. V skyr.).

Galiausiai esu įsitikinęs, kad antropologijos vaidmuo, vakarykščiame pasaulyje buvęs vienoks, šiandien ar rytoj, susidūrus

---

dominuotų ne pavydus konservatizmas, o progresizmas, o moderniose visuomenėse – tam tikras konservatizmas, „skubėjimo pirmyn" priešybė (žr. pst. 6, p. 217 ir toliau tekste).

su daugiau ar mažiau paplitusiais prietarais, gali būti kitoks[6]. Jų tarpusavio atotrūkis reiškia, jog esama bendro neatitikimo tarp mūsų disciplinos apibrėžimo bei su ja siejamų vilčių ir numatomos arba pageidautinos pasaulio raidos. Nemodernios kultūros, būdamos antropologijos dėmesios centre, visada turės įtakos bendrosios civilizacijos virsmui (*Daed.*, p. 159) – nedarant žalos originalumui, kurį kiekvienai jų paprastai linkima išsaugoti. Tačiau šis procesas, kaip ir anksčiau aptartas mūsų profesijos principas, suponuoja abipusę sąveiką tarp universalumo ir specifiškumo. Tiesą sakant, čia iškyla pavojingas klausimas, mūsų laikais užvaldęs pasaulinę areną, įskaitant, beje, ir labiau apribotas politines scenas, užtat negalime jo nutylėti, nors jis išeina už mums rūpimos problematikos ribų ir dar nėra tiksliau suformuluotas. Tad šį apytikriai apčiuoptą faktą aptarkime menamuose skliausteliuose. Šiuolaikinės vertės susidūrė su tikru iššūkiu, iškilus žmogiškojo solidarumo pasaulio mastu problemai, ėmus reikalauti teisingumo – ypač ekonominėje plotmėje – tautų ir valstybių santykiuose. Condorcet jau 1793 m. numatė, kad visiškai išnyks tautų – ir tik tautų – tarpusavio nelygybė. Be abejo, jei lyginsime su esama realia padėtimi, „pasaulinių procesų" refleksija menkai tepažengė, ir nesunku suprasti kodėl. Tačiau gal vis dėlto čia kliūva prieštaravimas, šiuose samprotavimuose iškylantis į pirmą planą? Tokiu atveju, ko gera, čia savo žodį gali tarti antropologija.

Kol kas aš tik suformulavau principą. O ar įmanoma – jei įmanoma, tai kokiu būdu – jį įgyvendinti? Čia mums pasitarnaus –

[6] Viena humanistinė organizacija neseniai įsitraukė į kovą prieš „lytinį luošinimą", kurį patiria „milijonai mergaičių ir paauglių" kai kuriose visuomenėse (*Le Monde*, 1977, balandžio 28). Kalbama apie mergaičių iniciacijos apeigas. Nebūdamas šioje srityje kompetentingas, paliksiu nuošalyje detales, lokalinius ypatumus ar interpretacijos klaidas, o tik noriu iškelti bendrą problemą. Nors šis atvejis tiesiogiai liečia antropologiją, tačiau ji negali nei vienu mostu atmesti visų modernių verčių, kuriomis grindžiamas protestas, nei paprasčiausiai pritarti skelbiamam pasmerkimui, kuris galėtų reikšti, jog kišamasi į kolektyvinę vietos žmonių gyvenseną. Idealu būtų, kad mes kiekvienu atveju, remdamiesi savo pačių konfigūracija, galėtume nustatyti, kokiose ribose ir kokias įsikišimo formas pateisina šiuolaikinis universalizmas.

ir teigiama, ir neigiama prasme – vokiečių mąstytojai. Tiesioginiu pirmtaku galime laikyti Johanną Gottfriedą Herderį, kuris *Volk*, „tauta", pavadino kultūrinę, o ne grynai socialinę, bendruomenę. Savojoje *Istorijos filosofijoje* (1774) jis gynė originalią, specifinę kiekvienos kultūrinės bendruomenės vertę. Tai reiškė aistringą priešinimąsi Apšvietos, pirmiausia prancūzų, universalizmui, kuris, Herderio manymu, esąs dirbtinis ir tuščias, ignoruojąs kultūrų sudėtingumą ir turtingą jų įvairovę ir tuo pačiu slopinąs, bent jau netiesiogiai, gyvybingą konkrečios kultūros – tokios, kaip vokiečių kultūra – vientisumą (žr. aukščiau, III skyr.). Norėčiau pabrėžti, kad Herderis iškart labai aiškiai apčiuopė dviejų koncepcijų – įvardykime jas individualistiniu universalizmu ir kultūriniu holizmu – priešingumą, nors jis, kaip ir daugelis mąstytojų iki jo, ne itin sėkmingai mėgino įveikti nesutarimus. Pridursiu vieną pastabą: tokio pobūdžio reakcija, kaip Herderio, neišvengiamai kyla kaskart, kai tik atskira kultūra pajunta modernios universalistinės kultūros grėsmę. Herderis turėjo didžiulės įtakos slavų (pavyzdžiui, čekų) tautų nacionalizmo pakilimui, be kita ko, modernios kultūros poveikis panašią reakciją sukėlė Indijoje, kur jokia tiesioginė Herderio įtaka nepastebėta. Taigi galime hipotetiškai apibendrinti ir dabarties, ir ateities atžvilgiu.

Kitas vokiečių mąstytojas, kurio įtaką Herderis šiuo atžvilgiu patyrė, sukūrė modelį, atitinkantį mūsų reikmes, – aš turiu omenyje monadinę Leibnizo sistemą. Kiekviena kultūra (arba visuomenė), kaip ir kiekviena Leibnizo monada, *savitu būdu* išreiškia universalumą. Juk išties įmanoma suvokti procedūrą – tegu ji būtų sudėtinga ir varginanti, – leidžiančią pereiti nuo vienos monados arba kultūros prie kitos, tarpininkaujant universalumui, kuris traktuojamas kaip visų žinomų kultūrų integralas, kaip kiekvienos monados horizonte iškylanti monadų monada (bipolinis palyginimas, *HH*, § 218; galimi supaprastinimai, *Daed.*)

Atiduokime, be kita ko, pagarbą genijui: vienintelis išties rimtas bandymas sutaikyti individualizmą ir holizmą mus pasiekė būtent iš XVII amžiaus aplinkos. Leibnizo monada yra sykiu

ir visuma pati savaime, ir individas, funkcionuojantis monotoniškoje, nepaisant individualių skirčių, sistemoje, sakytume, tai universali Visuma. Šią dvejopą reikmę išreiškia monados uždarumas išorei, kuris, beje, dažnai neteisingai suprantamas. Tai yra modelis, ne tik atitinkantis fundamentinę mūsų problemą, bet ir stipriai veikęs vokiečių mąstyseną kaip tik tuo aspektu, kuris sudaro jos savitumą. Tai mums gali būti labai naudinga, tiesą pasakius, vokiečių filosofijos studijos kaip tik ir paskatino mane iškelti čia siūlomą tezę. Tačiau vienas motyvas vis dėlto verčia suklusti, nes akivaizdu, kad vienu esminiu klausimu Leibnizo sekėjų pozicija yra ne tokia apibrėžta, kaip jo paties: apie individualizmo ir holizmo nesuderinamumą jie veikiau linkę visai neužsiminti, nei jį pripažinti. Jų nuostata veikiau priešinga. Tai jų mąstysenai būdingo užmojo, *hybris* apraiška, jie pasikliauja iš priešybių staigiai išnyrančiomis proto konstrukcijomis, kurios ypač būdingos Didžiajam Taikytojui, tad turime būti apdairūs[7]. Remdamiesi giliomis vokiečių mąstytojų įžvalgomis, mes stengiamės išvengti pavojaus, pasitelkdami Leibnizo modelį ne tariamam priešingų tendencijų tapatumui pateisinti, o kaip mūsų darbui naudingą orientacinį idealą, kaip „reguliatyvinę idėją" Kanto prasme.

Nacionalinių subkultūrų santarvėje, sukuriančioje moderniąją kultūrą, vokiečiai mums įdomūs pirmiausia tuo, kad jie palyginti stipriai iškėlė holistinį dėmenį. Prancūziškosios tradicijos socialinis mokslas prie to prisidėjo, ko gera, daugiau nei įprasta manyti. Šiuo požiūriu, gana keista priešpriešа susidarė tarp dviejų sociologijos pagrindų kūrėjų. Durkheimas, į pirmą planą iškeldamas kolektyvines idėjas, remiasi socialine visuma, tuo tarpu Maxas Weberis – individu. Vyraujančių nacionalinių tradicijų atžvilgiu čia esama inversijos. Weberio nuostatą paaiškina XIX amžiaus antroje pusėje Vokietijoje vykusi idėjų evoliucija

[7] Žr. L. Dumont, *Homo aequalis, II, Idéologies nationales comparées: l'idéologie allemande*, Paris: Gallimard, 1991: „Individu et communauté dans la pensée allemande." [Žr. čia, skyr. III ir IV].

(romantizmas ir hegelizmas blėsta, iškyla neokantizmas, stiprėja pozityvizmo įtaka). O Durkheimas savąjį sociologijos projektą kūrė, stipriai veikiamas vokiečių idėjų. Šią įtaka, kuri vėliau kiek susilpnėjo (nors kai kuriais aspektais dar labiau sustiprėjo), gana tiksliai įvertino Stevenas Lukesas[8]. Kalbamu požiūriu paveikslą papildo trečioji stambi figūra – Toenniesas. Kitaip nei Weberis, Toenniesas tiesiogiai stojo prieš visą vokiškąjį mąstymo būdą: jo *Gemeinschaft*, arba bendruomenė, derinasi su Adamo Müllerio ir romantikų holizmu. Jo nuopelnas yra tas, kad jis dar kartą išanalizavo ir aiškiai išskyrė du dėmenis, kuriuos Hegelis pirma išryškino ir po to grubiai sujungė, o Marxas suliejo į viena. Būtent tai, mano supratimu, lėmė Toennieso antitezės vaisingumą. Yra žinoma tariamai keista prasmės inversija tarp Toennieso požiūrio ir Durkheimo požiūrio, kurį šis išdėstė *Darbo pasidalijime*[9]. Ten, kur Durkheimas sako „mechaninis solidarumas", Toenniesas sako „bendruomenė", o kur Durkheimas sako „organinis solidarumas", Toenniesas – „visuomenė". Inversija kyla dėl to, kad Toenniesas turi omenyje idėjų lygmenį, o Durkheimas – materialių faktų lygmenį. Jei į Toennieso rėmus įtrauktume Durkheimo analizę (bet ne atvirkščiai), šie du požiūriai vienas kitą papildytų. Tačiau Toenniesas savo antitezės iki galo neišnaudojo, kadangi jis savo apmąstymus pirmiausia grindė galimybe kiekvienoje visuomenėje du minėtus elementus sugretinti, nesukdamas galvos dėl to, kad kiekvienu atveju jie yra hierarchiški. Tik pasitelkus reliatyvios vertės dimensiją, Toennieso iškelta skirtis galėtų iš tikrųjų pasitarnauti kaip svarbiausias lyginimo, nuo kurio, kaip sakoma, priklauso pačios antropologijos padėtis, įrankis.

Kur kas paprasčiau yra pripažinti *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*, holizmo ir individualizmo skirtingumą, nei mėginti juos sujungti

[8] *Émile Durkheim*, Penguin Books, 1973, skyr. IV, p. 92–93.

[9] Werneris J. Cahnmanas surinko abipusius Durkheimo ir Toennieso komentarus, kurie paskelbti *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1970, LVI (2), p. 198–208 (originalo kalba) ir *F. Toennies. A New Evaluation*, Leiden: Brill, 1973, p. 239–256 (išversta į anglų kalbą).

ar kokiu nors būdu vieną su kitu suartinti. Du požiūriai į žmogų visuomenėje, net jeigu jie konkrečioje visuomenėje skirtinguose lygmenyse empiriškai reiškiasi, yra tiesiogiai nesuderinami.

Tiesą sakant, kaip jau buvo užsiminta, šis nesuderinamumas labai nevienodai suvokiamas. Galbūt kai kurie kolegos tai labai stipriai jaučia ir dėl to mano būsiant protingiau nesileisti su mumis į pragaištingas pratybas, kuriose tie požiūriai perdaug griežtai nutolsta vienas nuo kito bent per porą pėdų. Neretai, gal net dažniausiai, esti priešingai – tasai nesuderinamumas išvis nėra suvokiamas arba nėra pripažįstamas. Ko gera, prie jo užtušavimo prisidėjo ir aristoteliškasis požiūris; antai Marxas, vadindamas žmogų *zoon politikon*, priduria, kad tai yra „gyvūnas, kuris gali individualizuotis tik visuomenėje", arba štai šiandien Charlesas Tayloras, ieškodamas distributyvaus teisingumo formulės, fundamentinę individų lygybę moduliuoja pagal jų reliatyvų įnašą į bendrą gerovę. Kai dėl manęs, esu įsitikinęs, kad moderni mintis yra ypatingai nuskurdinama ir praranda vieną esminį savo matmenį, jeigu ji nėra analizuojama šio nesuderinamumo plotmėje, įskaitant ir tą atvejį, kai jinai jį ignoruoja, nuo jo nusigręžia arba kritikuoja[10].

Tad ką tokiu atveju daryti, norint konstruktyviu būdu susieti individualizmą, kuris yra mūsų išeities taškas, ir holizmą, kuris vyrauja mūsų tyrimo objekte? Aš labai vertinu Leibnizo modelį. Jis ne tiek atstovauja dviejų principų sutaikymo tendencijai, kiek išreiškia sudėtingą hierarchišką jų junginį; tad pažvelkime, kuo jis gali mums pasitarnauti.

Pirmajame globaliame lygmenyje mes neišvengiamai esame universalistai. Mes nemanome, kad žmonių giminė – tai jokių socialinių savitumų neturinti esybė, o esame linkę ją konstruoti kaip realiai egzistuojantį koherentų visų socialinių ypatumų integralą. Mes prisiimame vokiečių mąstytojų užmačias. Žmonija

[10] Apie Marxą žr. *HAE, I*, p. 195 *tt.* – Charles Taylor, „Normative Criteria of Distributive Justice", nepublikuotas pranešimas (43 p. ronéo); žr. aukščiau, II skyr., ypač pastraipas apie Gierke, Hobbesą, Rousseau, Hegelį.

mums atrodo nelyg Herderio sodas, į kurį kiekvienas augalas – kiekviena visuomenė – įneša savąjį grožį, savaip išreikšdamas universalumą. Kaip sakė Schilleris, „mūsų akiratyje vėl iškyla visuma, ne skendinti miglose, o iš visų pusių apšviesta"[11].

Antrajame lygmenyje, kai turimas omenyje konkretus visuomenės arba kultūros tipas, pirmenybė neišvengiamai teikiama priešingam aspektui, ir iškyla holizmas. Taigi pats modernusis modelis čia tampa atskiru nemoderniojo modelio atveju. Kaip tik šia prasme aš rašiau, kad lyginamoji sociologija, kitaip tariant, lyginamasis požiūris į bet kurią visuomenę, neišvengiamai yra holistinis. Norėdami apibūdinti šią procedūrą, priminsime, kad jos šūkis yra „visuomenė kaip konkretus universalumas".

Vadinasi, hierarchizuodami vienu metu požiūrio į visuomenę lygmenis, o šių viduje ir priešingu būdu – abudu principus, mes iki galo (idealiu atveju) išskleidžiame nesuderinamumą, kurį pripažįstame ir kurio nuosekliai paisome. Manau, jog visa tai apmąsčius, teks pripažinti, kad šioje situacijoje tiem dviem principams priskirti kitą reliatyvią vertę yra neįmanoma; neįmanoma, pavyzdžiui, visiškai subordinuoti universalizmą, nesunaikinant antropologijos, nes tada susidarytų situacija, kuri duotų pagrindo svaičiojimams, esą antropologijų yra tiek, kiek ir kultūrų.

Nekalbant, kad toks antropologinės problemos sprendimas atitinka pasaulio tvarkos schemą (žr. aukščiau), jame galima įžvelgti analogiją, dėl kurios jis gali ilgam patraukti visuotinį dėmesį. Galimas dalykas, kad jis iš anksto nuspėja kitos svarbios politinės problemos, būdingos moderniosioms visuomenėms, sprendimą: tai totalitarizmo grėsmės, kuri sklando virš demokratijos, problema. Jeigu totalitarizmas – tai individualizmo ir holizmo kolizijos išraiška (žr. čia pat, IV skyr.), jeigu jis yra modernios demokratijos liga, kuri neišvengiamai progresuoja, kai tik demokratija nepaiso ribų ir nori iki galo save realizuoti, tačiau, susidūrusi su realybe, patiria nesėkmes ir

[11] Schillerio pastaba apie Humboldto tekstą, skirtą antikai (W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, I, p. 261).

sukelia ją pačią ardančią suirutę – tokiu atveju mes sukamės uždarame rate, tai patvirtina ir istorijos pamokos. Tiesa, įsitvirtinęs totalitarizmas neišvengiamai susiduria su žmogaus teisių reikalavimu, tačiau vien tai nepadeda ištrūkti iš rato, tai paliudijo Didžiojo teroro laikotarpis. Ilgainiui, be abejo, paaiškės, jog problema išsisprendžia, kai modernus požiūris pripažįsta, kad kiekvienas iš dviejų priešingų principų teisėtai pirmauja savame lauke, t.y., kai, viešpataujant individualizmui, yra sankcionuojamas jų tarpusavio pavaldumas viena kitai subordinuotų valdų viduje. Tad teks išskirti lygmenis, galimas dalykas, net keletą jų, *mutatis mutandis*, kaip darėme aukščiau arba kaip buvo daroma antikos valstybėje. Tai išties labai sudėtingas uždavinys, ar kalbėtume apie individualią sąmonę, ar, tuo labiau, apie institucijas (vargiai ar tai gali ką nors nustebinti), tačiau svarbiausios kolizijos bus įveiktos. Galiausiai pakankamai nuodugni esamos visuomenės analizė parodys, kad toks verčių apvertimas netiesiogiai reiškiasi praktikoje: kaip pastebėjo Toenniesas, *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft* realiame gyvenime kaitaliojasi. Vadinasi, pakaktų, kad tas apsivertimas būtų suvokiamas hierarchine forma ir įgautų bendrą prasmę. Į šį lemtingą ir komplikuotą bendrosios sąmonės pažangos procesą antropologija įneš savą indėlį.

Norėdamas išskleisti principą, pateiksiu keletą tiesiogiai iš jo plaukiančių išvadų arba jo taikymo pavyzdžių. Pradėkime nuo galimų prieštaravimų. Ar kartais siūlomas modelis nėra vienpusiškas, ar jis neignoruoja tų fenomenų ir problemų, kurios šiandien pagrįstai traukia mūsų kolegų dėmesį? Ką tada reiškia biologinis, techninis, ekonominis determinizmas, apskritai priežasčių ir pasekmių tyrinėjimas, modernioje visuomenėje išsiskiriančių socialinių lygmenų, įvairių visuomenių ir kultūrų tarpusavio sąveika? Kaip žiūrima į istoriją, diachroniją, socialinius pokyčius, genetinį ar generuojantį aspektą? Kaip suprantamas individas, žmogaus asmenybė?

Aš neatsakysiu į visus tuos klausimus, kurie įgauna labai nevienodą reikšmę priklausomai nuo to, kokie yra realūs kiekvieno šių aspektų tyrimo rezultatai. Siūlomas modelis – tai tik tam tikri rėmai, globalios orientacijos apmatai, tiksliau neapibrėžiantys, kas ten gali įeiti, ar tai būtų aukščiau minėti tarpiniai lygmenys, svarbūs mus dominančioje, tačiau tik labai bendrais bruožais apmestoje priešpriešos plotmėje, ar kokie papildomi, principo neiškreipiantys veiksniai, tokie, kaip visuomenės ir jos žmogiškosios aplinkos tarpusavio sąveika. Iš tikrųjų niekas nekliudo įdėti monadai duris ir langus, kai egzistencinis principas taikomas jai kaip tam tikrai visumai, bet galima monadas vieną nuo kitos izoliuoti kaip esančias skirtinguose lygmenyse, lygiai kaip, pavyzdžiui, regioninę kultūrą ir visuomenes (arba subkultūras), kurias ji apima.

Trumpam stabtelėkime prie istorijos klausimo. Leibnizo modelis, kaip vientisa schema, pakeičia Viktorijos laikų linijinės raidos modelį, vietoj postuluojamo tęstinumo išryškindamas skirtingumo aspektą (žr. *HAE, I*, p. 214 *tt.)*. Be to, čia anaiptol nemanoma, kad visuomenė turi būti aiškinama arba lyginama vien sinchroniniu aspektu, ignoruojant tęstinumą ar jai būdingą diachroninį dinamizmą. Lieka tik neaišku, ar šiame modelyje tapsmas arba jo dėsnis reiškia tą patį visoms monadoms – tokiu atveju jis mus priartintų prie viktoriškojo arba apskritai istorijos filosofijų modelio, – ar kiekvieno socialinio tipo tapsmas yra savitas. Šį klausimą galima palikti atvirą; beje, jis sutampa su sąveikos problema.

Nuo vieno svarbaus aspekto čia iš tikrųjų atsiribota. Čia visiškai eliminuotas Individas, kaip universalios referencijos koordinatė. Individas – aš turiu galvoje individą kaip vertę – atsiranda tik modernių visuomenių ideologijoje. Būtent tai ir yra jo bei daugelio su juo susijusių aspektų eliminavimo priežastis. Aš netrukus pamėginsiu tai paaiškinti, tačiau pirma turiu suformuluoti vieną išlygą, pabrėždamas minėtą ypatumą labiau nei tai būtina – kad tik neliktų jokių neaiškumų.

Esu įsitikinęs, kad antropologijai nedera nepaisyti ribų, kurias gali išryškinti jos pačios patirtis. Darydamas apibendrinimus, aš rėmiausi Indija ir iki šiol moderniai visuomenei aš priešpriešinau tradicines visuomenes, turėdamas omenyje didžiąsias visapusiškai išsiskleidusias visuomenes, kurios pagimdė aukštesnes civilizacijas. Čia aš ir vėl apibendrinu, kildamas nuo „tradicinių visuomenių" prie „nemodernių visuomenių". Tačiau ar galima teigti, kad paprastesnės, negausios ir nedidelę teritoriją užimančios visuomenės, kurios esti pagrindinis antropologijos objektas, gali būti lygiai taip pat priešpriešinamos modernioms visuomenėms, kaip ir ankstesnės? Trumpai kalbant, dėl kai kurių tenka suabejoti. Pažvelkime, pavyzdžiui, į Melaneziją, tiksliau, į Naująją Gvinėją. Kaip žinoma, nesėkmės, su kuriomis šioje srityje šiandien susiduria tiek substancialistinės, tiek ir struktūralistinės teorijos, rodo, kad čia neaptikta – arba, priešingai nei kitais atvejais, *iš viso* neaptinkama – ideologinių ašių, kurias būtų galima išreikšti palyginti paprasta ir koherentiška formule. Tad tektų daryti prielaidą, kad šioms visuomenėms yra būdinga *kitokio* pobūdžio diferenciacija, nei mes įpratę matyti kitur. Žvelgiant mus dominančiu aspektu, šios visuomenės atsidurtų šiapus arba anapus individualizmo/holizmo priešpriešos ir nepasiduotų aprašomos nei remiantis vienu, nei kitu požiūriu. Tokiu atveju su moderniomis visuomenėmis jos galėtų būti lyginamos pagal kitokią ašį. Šiandien tokios ašies – ar ašių – nerasta. Jų atradimas iš tikrųjų stipriai atsilieptų tam, ką mes laikome nustatytu dalyku, taigi mes turime būti pasiruošę „skausmingai revizijai", kaip ir visais kitais atvejais, kai visuma mums nėra iki galo aiški.

Taigi, grįžtant prie to, kas tvirčiau nustatyta, galima pasakyti, jog Individo pašalinimą, nekalbant apie pačią schemos logiką, pateisina du motyvai: (1) sociologinė – arba lyginamoji – modernių visuomenių žvalgyba, mano požiūriu, iš tikrųjų prasideda tada, kai Individas traktuojamas kaip ideologinis faktas; (2) pagrindinė kliūtis, apsunkinusi nemodernių visuomenių tyrimą ir

neleidusi jų suprasti, buvo naivus bandymas taikyti joms individualizmo principą bei jo logines implikacijas (kuo daugiau rasis loginių implikacijų, tuo šis faktas darysis akivaizdesnis; žr. *HAE, I, passim*). Vadinasi, kai protestuojama prieš „perdėm socializuotą [*sursocialisée*] žmogaus sampratą" šiuolaikinėje sociologijoje arba kai skelbiama, jog galiausiai, nepaisant visų abstrakcijų, reikia kalbėti apie gyvenančius žmones – suprask gyvenančius individus, – aš, laikydamasis savojo požiūrio, čia matau tik moderniosios ideologijos protestą prieš tikrąjį sociologinį požiūrį. Mes esame įsipareigoję atrasti žmogaus *dimensiją*, kuri, moderniose visuomenėse yra uždengta, skotomizuota. Vien dėl šios priežasties iškilęs uždavinys reikalauja laiko, jis praskleidžia totalumą dengiančią uždangą, tačiau, kaip jau minėta pradžioje, šis uždavinys yra skirtas specialistams ir liečia specialųjį totalumą. Mes esame pašaukti „integraliai prikelti" ne ką nors kita, o visuomenes ir kultūras. Individo, kaip vertės, požiūriu ši specialybė turi tą patį statusą, kaip ir kitos specialybės.

Veikiausiai būtent šioje plotmėje galima laukti didžiausios įtampos tarp funkcionuojančios ideologijos ir antropologijos arba apskritai grynojo sociologinio požiūrio. Ši įtampa šiandien reiškiasi mėginimu primesti antropologijai ekstremistinę laikyseną; aš turiu omenyje asmeniniu angažavimusi grindžiamą artificializmą, kuris taip netinka mūsų laikams ir šiuo atveju atrodo nenatūralus ir juokingas. Tiesa, nepaisant funkcionalizmo kraštutinumų ir ribų, mes vis dėlto vieną dalyką sužinojome: socialiniai faktai yra kur kas labiau tarpusavyje priklausomi, nei iš pirmo žvilgsnio atrodo. Tad keista, kad kaip tik tuo metu, kai, kilus protestams prieš natūralių pusiausvyrų destrukciją, pirmą kartą susvyravo modernaus artificializmo požiūris, žmonėms, kurie gina antropologijos teises, turime priminti, kad socialinės aplinkos, kurios pačios šiuo atžvilgiu sudaro natūros dalį, taip pat yra nesunkiai pažeidžiamos. Tiesą sakant, nemodernios visuomenės yra gerbiamos ir netgi ginamos. Kalbant apie daugiau

ar mažiau savavališką kišimąsi, turima omenyje būtent mūsų visuomenė. Be abejo, mūsų visuomenė – ne vienintelė tokia. Kai kas netgi tvirtina, kad norint visuomenę pažinti, būtinas savanoriškas įsipareigojimas siekti ją pakeisti. Prieštaravimas tarp marksizmo ir antropologijos šiuo atžvilgiu akivaizdus. Tad grįžkime prie vadinamojo techninio ekonominio determinizmo nuostatų, kurios buvo tam tikra ekstremizmo forma. Primename, kad iš dalies jos sudarė prielaidas hipotezėms, kurios turėjo padėti „paaiškinti" visuomenių idiosinkrazijos apraiškas, atkurti jų įvairovės vienovę. Mažų mažiausiai galima pasakyti, kad šios idėjos nebuvo patvirtintos: mes žinome, kad nežinome, ir šis negatyvus pažinimas anaiptol nėra nereikšmingas. Neseniai pasirodžiusioje Marshallo Sahlinso knygoje, man rodos, padarytos visos išvados, plaukiančios iš šios ilgos patirties ir duodančios aiškų atsakymą visoms materializmo atmainoms[12]. Gal, nepaisant visko, verta prie šių atgyvenusių idėjų grįžti kaip prie hipotezių, kurias galima modifikuoti? Puiku. Bėda tik, kad tai, kas čia laikoma hipoteze, niekuo nesiskiria nuo dogmos, kuri, skatindama griauti visuomenes, galiausiai pasitarnauja kokių nors galią turinčių žmonių valiai; hipoteze čia vadinama tai, kas duoda teisę pasiaukoti skelbiamai ideologijai ir čia pat, remiantis antropologija, asmeninio patogumo sumetimais nepaisyti principinių šio mokslo laimėjimų, nesvarbu, ar jie būtų pozityvūs ar negatyvūs.

Grįžkime prie antropologijos tikrąja prasme. Laikantis anksčiau išdėstyto mūsų požiūrio į jos prigimtį ir užduotį, kai kurie jos ypatumai tampa savaime aiškūs. Neretai apgailestaujama, kad mums dažniausiai prieinamas tik „tarpinis abstrakcijos lygmuo". Tai išpirka, kurią mums tenka sumokėti už tai, kad esame prisirišę prie skirtingumo, prie konkretumo, kitaip tariant, tai

[12] M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1977. Tai veikalas, pasižymintis drąsiu užmoju, pagirtinai tiksliai nušviečiantis diskusiją ir vertas išskirtinio dėmesio vien dėl autoriaus asmenybės ir jo idėjų raidos. Šį veikalą papildė knyga *The Use and Abuse of Biology. An Antropological Critique of Sociobiology*, London: Tavistock, 1977, 120 p.

mūsų profesinės savigarbos reikalas. Kita vertus, tai siejasi ir su mūsų patikimiausių tyrimo procedūrų nelankstumu ir sudėtingumu. Neabejotina ir tai, kad mūsų darbo priemonės dažniausiai netobulos, būtina jas gerinti. Tačiau neišmintinga būtų jas atmesti, tarsi būtų įmanoma staiga pakeisti jas tobulesnėmis; sudėtinga mūsų uždavinio prigimtis tokioms viltims neduoda pagrindo. Štai, pavyzdžiui, kategorija „giminystė". Šiuo metu ji sujungia – savaime aišku, nepakankamai tobulai – universalizmą ir konkretų skirtingumą, tačiau pati savaime ji nėra visiškai bevertė (skyr. V, p. 201).

Dėl pačios uždavinio prigimties mūsų darbui būdinga gili įtampa; toji įtampa, kuri susijusi ne tik su tyrimo užmoju, bet ir su disciplinos griežtumu, lemia jos pažangą. Pažvelgus giliau, nesunku pastebėti, kad dauguma šiuolaikinių nuostatų, kurios nėra naujos, nors ir populiarios naujosios kartos tyrinėjimuose, atrodo netekusios – ko gera, nejučia – turėtos įtampos. Norint tai patvirtinti, reikėtų ištisos knygos, tačiau galimas dalykas, kad iš esmės čia sprendžiasi antropologijos likimas: ar pasiseks jai išlaikyti savąjį pašaukimą ir vientisumą, o gal ji linkusi pasiduoti, neatlaikydama įvairiapusio tos pačios modernios ideologijos, kuri ją pagimdė, spaudimo?

Įtampos atoslūgis jaučiamas visur, kur, esant dviprasmiškai arba neaiškiai situacijai, beatodairiškai reiškiama vienareikšmiška nuomonė (tai veikiau šališkos, o ne mokslinės laikysenos pavyzdys), visur, kur vienas iš dviejų polių yra likviduojamas, savavališkai subordinuojamas kitam arba, laikantis išankstinės ar galutinės nuomonės, pašalinamas antrojo naudai. Antai, turint omeny, kad mūsų mentaliniai įpročiai priešinasi transmutacijai, kurios iš jų reikalauja tyrinėjama kultūra, galima įsivaizduoti, jog šį keblumą galima įveikti dviem priešingais būdais. Vienas jų yra prisiimti egzotišką gyvenimą, nutraukiant visus ryšius su „vertimo" disciplina: tarkime, kad įmanoma tokia visapusiška asmeninė patirtis ir kad tokiu atveju į tiriamą bendruomenę nieko „neįnešama". Antru atveju mėginama sumažinti nuotolį, pir-

miausia imantis tirti sau artimus žmones – tai išties sunkus uždavinys, kuris labiau tiktų svetur subrendusiems tyrinėtojams; šitaip išvengiama traumuojančio svetimos aplinkos poveikio, tačiau lieka pavojus susidaryti paviršutinišką požiūrį. Tiesa, „nuotolio pozicija", kuriai mes teikiame pirmenybę, ne tik kritikuojama iš šalies, bet ir griaunama iš vidaus. Tai ženklina arba tendenciją pervertinti vienintelės tyrimo technikos galią, arba mumyse suvešėjusį konformizmą. Iš tikrųjų išlyginto kelio šalininkas nejučiom neišvengiamai suartės su technokratija, tuo tarpu mūsų pirmtakai neretai stebėtinai lengva ranka, tačiau pakankamai iškalbingai kaltinami, esą jie tarnauja esamoms valdžioms arba „imperializmui".

Pamėginkime dabar, remdamiesi ankstesniais apmąstymais, pažvelgti į antropologijos ir jos socialinės aplinkos (konkrečiai – prancūzų visuomenės) santykį ir atskirai aptarti galimybę įtraukti antropologiją į ikiuniversitetinio mokymo programą. Pirmiausia pasiruoškime dirvą. Problemą sudaro trys aspektai: dėstymo tikslas, mokymo turinys ir numatomos pasekmės. Supaprastinti galima tik tai, kas yra nustatyta, o nesant pakankamo dalykinio sutarimo, sunku kokiai nors pozicijai nusistovėti. Maža to, juk tai, ko yra mokoma, priklauso ne tik nuo knygų, kuriomis naudojamasi, bet ir nuo to, kokios tendencijos vyrauja tarp tų, kurie moko. Taigi galima laukti, kad bus dėstoma materializmo apžvalga. Blogiausia tai, kad, nesant vienos bendros teorijos, principine nuostata gali tapti reliatyvizmas, nereikalaujantis jokių pamatinių žinių. Tikriausiai bus stengiamasi duoti atkirtį rasizmui, o išaiškėjus, kad jam pritariama, didžiai stebimasi. Į šio tipo problemą turėtų atkreipti dėmesį mūsų kolegos anglai[13]. Tiems, kurie įsivaizduotų galį nebaudžiami reliatyvizuoti šiuolaikines vertes ne specializuotos veiklos, o bendrosios sąmonės lygmenyje, aš priminčiau, jog šiuo

[13] Rain (Royal Anthropological Institute News), 12, 1976, sausis–vasaris, p. 2; tačiau projektas, atrodo, vykdomas (žr. *Rain*, 20, 1977, birželis, p. 14).

atžvilgiu toliausiai buvo nueita, be abejo, Veimaro laikų Vokietijoje, o kas iš to išėjo (tegu tai ir nebuvo vienintelė priežastis), puikiai žinoma. Kitaip tariant, dėstyti antropologijos pradmenis galima tik tada, kai mūsų santykis (sakyčiau, korporacinis) su moderniomis vertėmis yra išaiškintas ir aiškiai suformuluotas. Priešingu atveju šito imtis būtų stačiai neatsakinga, o iš antropologijos liktų tik pavadinimas. (Beje, tenka pridurti, jog, kalbant apie Prancūziją, nedera liesti rasizmo, neužsimenant apie „imigrantų darbininkų" padėtį ir jų traktavimą; čia išties esama grėsmingo iššūkio antropologijai, su kuriuo, tikėkimės, ji sugebės susidoroti.)

Beje, mūsų modelis puikiai atliepia minėtą poreikį. Mano manymu, jis atitinka aukščiausią humanistinį siekį ir *en principe* turi didžiulę pedagoginę vertę. Tačiau tik iš principo: nekalbant, kad didžiuma antropologų tikriausiai jį atmes, tie, kurie jį pripažintų arba pripažįsta, netruks įsitikinti, kad jis reiškia didžiulę naštą net specialistui ir kad negalima jo primesti jaunam dar tik besiformuojančiam protui. Turime pripažinti: pasiūlymas aiškiai per ankstyvas, jis reikalauja, kad mokslas būtų labiau pasistūmėjęs, ko vargiai dar galima tikėtis, tačiau ypač svarbu, kad bendruomenė susigaudytų savo idėjose. Nors išvada ir nedžiuginanti, bet aiškumas būtinas.

Liko paskutinis klausimas. Gyvuoja ganėtinai miglotas požiūris, esą antropologija, kuri iki šiol dar nėra mokslas tikrąja prasme, turėtų progresuodama prie šio idealo priartėti ir geriausiu atveju, galimas dalykas, jį įgyvendinti. Tačiau turint omenyje visa, kas buvo sakyta, norom nenorom tenka šia idėja suabejoti. Iš tikrųjų „tiksliųjų" mokslų mėgdžiojimas tarsi turėtų natūraliai laiduoti tam tikrą griežtumą ir tęstinumą. Bet ar taip iš tikrųjų yra? Įvertinus, kiek tikslieji mokslai davė antropologijai realios naudos ir kiek tik ornamentikos, galima manyti, kad jų įtaka yra teigiamas, o mėgdžiojimas – neigiamas dalykas. Pageidautina, kad kiekvienas antropologas būtų susipažinęs su šių mokslų pagrindais, tačiau iš tikrųjų matematinė formalizacija

dažnai skatina apsiriboti neišplėtota mintimi arba užmaskuoja realias išsprendžiamas problemas.

Taigi peržvelkime mūsų argumentacijos logiką. Mes ne kartą atkreipėme dėmesį į gana sunkiai apčiuopiamą antropologijos ir moderniojo universalizmo sąsają. Nepritardami nei mėginimams ją lengvapėdiškai nuneigti, nei nejučia apeiti, mes galiausiai iškėlėme mintį, kad tasai universalizmas išsiplėtė – iš pradžių kaip metodas, o paskui (idealiu atveju) – socialinių verčių plotmėje susijungdamas su savo priešybe; galiausiai mes šį procesą sugretinome su pasaulio civilizacijos galimos ateities procesu. Dabar mes pereisime prie kito moderniojo universalizmo aspekto. Normatyviniu požiūriu, universalumas – tai racionalumas, ir mokslo dėsniai apskritai yra vieninteliai išties universalūs netautologiniai teiginiai. Mūsų problema – nusistatyti savo poziciją šio racionalumo atžvilgiu. Gali pasirodyti, kad toks klausimas yra absurdiškas: juk protas yra vienas, tad neįmanoma jo išvengti neatsižadant tiesos. Tačiau klausimas nėra toks absurdiškas, kaip atrodo; mat faktiškai kalbama ne apie tai, ar reikėtų vengti racionalumo paties savaime. Galima nurodyti dvejopo – gal netgi trejopo – pobūdžio motyvus, skatinančius rezervuotą požiūrį į mokslinį racionalumą.

Pirma, žmonės pradėjo mąstyti anaiptol ne tada, kai jie išrado – kaip mus tikina klasicistai, Graikijoje – „rišlų diskursą". Šis išradimas neišvengiamai apėmė suskaidymą: buvo išskirtos įvairios egzistavimo dimensijos, susijusios su skirtingo pobūdžio diskursais. Racionalus diskursas iškart kažką teigia, kai mitas arba poema vienu sakiniu daro aliuziją į visumą. Vienas jų yra plokščias, kitas – „sodrus" (plg. Cliffordo Geertzo *„thick description"*). Mitinis mąstymas yra rišlus, bet tasai rišlumas glūdi mąstymo daugiamatiškume, jis yra kitokio pobūdžio nei diskursyvus rišlumas arba „racionalumas". Užtat mes negalime leisti jį nugramzdinti į nerišlumui prilyginamą „iracionalumą".

Tai anaiptol ne viskas, nes skaidymas vyksta toliau. Filosofinis racionalumas tebesiekia totalumo, nors tasai totalumas ir yra

„praretėjęs". Mokslinis racionalumas, kuris dominuoja naujųjų laikų žmonių mąstyme, kiekvieną kartą stengiasi atsiriekti totalumo „riekę". Iš esmės jis yra instrumentinis (paremtas priemonės ir tikslo santykiu) ir specializuotas ta prasme, kad reiškiasi padalų, kurios nustatytos ne racionaliai, o empiriškai, viduje (*HAE, I*, p. 29). Viena mokslo racionalumo išdavų yra ta, kad žmogiškosios patirties sudėtingumas arba „daugiasluoksniškumas", kurį mitas numanė ir sutelkė, dabar yra išskaidytas. Kitaip nei mite, kur dalyvauja arba dalyvaudavo kiekvienas, moksle ne kiekvienas mūsų dalyvaujame. Čia pastebimas reikšmingas posūkis (plg. Toenniesas – Durkheimas): normatyvinis subjektas yra individas, tačiau pažinimo procesas vyksta tik suskaidytame socialiniame kūne. Esu įsitikinęs, kad antropologija gali padėti surasti arba išryškinti kultūros, kurioje dominuoja mokslas, vieningumo principą [žr. skyr. VII].

Rezervuotą požiūrį skatina ir kitas motyvas: mokslinis žmogaus universumo suskaidymas neabejotinai pareikalavo didžiulių pastangų, tačiau tai negalėjo nesukelti pačioje mūsų kultūroje protesto nuostatų. Pavyzdžiui, hierarchinio kosmoso sugriovimas, objekto/subjekto išskyrimas, savybių hierarchizavimas į išmatuojamas (pirmines) ir neišmatuojamas (antrines) buvo suvokiamas kaip agresija prieš žmogų. Yra žinoma, kaip priešiškai į savo laikų mokslo mechanistines ir atomistines tendencijas žiūrėjo Goethe, stodamas už žmogaus gyvenimo bei visos gyvybės prasmę. Galiausiai jo požiūrį atkartojo Lévi-Straussas, gindamas juslines kokybes, ir šis faktas pabrėžia priešiško nusiteikimo – tegu ir giliai panirusio, bet vis dėlto įžvelgiamo – tęstinumą, siejantį mus su nemoderniosiomis kultūromis.

Trečiąjį motyvą galima įžvelgti paties mokslo raidoje. Kadangi profanas čia gali padaryti šiurkščių klaidų, aš kalbu tik apie bendrą tendenciją, kurioje įžvelgiu minėtos minties patvirtinimą. Sąmoningai nesileisdami į platesnius aiškinimus, pasakysime tik tiek, kad mokslo modelis – fizika – išgyvena krizę[14]. Heisenbergo neapibrėžtumo principas neabejotinai būtų pradžiuginęs

Goethe ir sutvirtinęs jo požiūrį, sykiu jis primena ir apie mums jau įprastą stebėtojo ir stebimo objekto sąsają.

Apmąstę šiuos porą ar trejetą aspektų, galime padaryti išvadą, kad klasikinės fizikos modelį atitinkantis mokslas nesutampa su universaliu racionalumu. Mokslo laimėjimai yra neginčijami, ir apie jų atmetimą nėra ko kalbėti, tačiau visiškai aišku, kad jie yra vienašališki ir patys savaime nepakankami, kaip nepakankami yra ir tų laimėjimų subjekto – visuomenės – pasiekimai; kartu paimti tie laimėjimai slepia savyje daugybę konfliktų ir pavojų, nes jie reikalauja nuolatinio papildymo, kurį iškart ir atmeta.[15]

Tai byloja sykiu ir apie interesą, kurį mūsų pastangos gali išreikšti, ir apie atsargumą, kurio iš mūsų reikalaujama. Kaip socialinių verčių lygmenyje mes viliamės atskleidę, jog modernųjį universalizmą galima išplėsti taip, kad jis apimtų ir savo priešybę, taip ir čia galima stengtis sutaikinti „plokščiąjį" ir „sodrųjį" universalumą arba, kaip jau sakėme, turėdami omenyje visuomenes, siekti konkretaus universalumo. Bet tai yra įmanoma tik atvirkščioje perspektyvoje: kaip paprasti klasikinės fizikos dėsningumai, žvelgiant į juos iš platesnės perspektyvos, atrodo esą atskiri atvejai, lygiai taip abstraktus mokslo universalumas gali pasirodyti kaip atskiras konkretaus universalumo atvejis. Taigi manydami, kad mūsų uždavinys yra stengtis integruoti mokslinę kultūrą į kitas humanitarines kultūras, negalime nepastebėti, kad mūsų noras žūtbūt kopijuoti tiksliuosius mokslus, kai jiems patiems lieka vis mažiau tikrumo dėl savojo pagrindo, atrodytų išties paradoksalus.

[14] Aš turėjau galimybę susipažinti su pranešimais, kuriuos Danielis Bellas ir kiti parengė Aspeno–Berlyno seminarui (1975, rugsėjis) tema „The Critique of Science"; jį organizavo Tarptautinė asociacija už kultūros laisvę.

[15] Esu priverstas rašyti glaustai, bet tikriausiai čia kils mintis apie socialinį artificializmą. (Esama vienos rimtos prieštaros, apie kurią derėtų bent užsiminti. Tai, kas sakyta aukščiau, turi vieną trūkumą, kadangi kalbėta apie mokslą, apeinant matematiką – mokslų karalienę, išreiškiančią grynąjį racionalumą, kuriame nėra nieko instrumentiška, o jos teiginiai yra logiškai būtini ir visuotinai reikšmingi. Priduriame šią pastabą čia, naudodamiesi inventorizacijos teise. Vienaip ar kitaip, pasaulis buvo suskaidytas, kad galėtų būti matematizuotas. Papildyta 1983.)

Antropologijos, kaip fundamentalaus socialinio mokslo, pašaukimas kur kas labiau pasimatys, ėmusis uždavinio, kuris klasikinio mokslo bei apskritai moderniosios ideologijos tikslų atžvilgiu yra priešingas ir juos papildantis: sujungti, suprasti, atkurti tai, kas atskirta, išskirta, suskaidyta. Nekalbant apie tam tikrą antropologijos bei naujosios fizikos procedūrų paralelizmą, nesunku pastebėti, kad darbai, kurių antropologijoje jau imtasi arba kurie dar tik sumanyti, krypsta panašia linkme. Gal tai iš tikrųjų rodo, kad tik nusigręžusi nuo gamtos mokslų, nuo priežastinio aiškinimo, nesiimdama pranašavimo ir nesiekdama pritaikymo, antropologija sugebėjo žengti reikšmingiausius pastarojo meto žingsnius?

Tiesą sakant, šitaip suvoktas uždavinys tampa neaprėpiamas, o turint omeny esamą profesijos būseną – sutarimo stoką bei didžiulę tendencijų įvairovę – jis gali pasirodyti netgi beprotiškas. Kad ir kaip žiūrėtume, būtina sustiprinti mokslinę bendruomenę. Kol ten nebus pasiekta tikro sutarimo, aiškiai įsisąmoninto vieningumo, aukščiausių mūsų siekių likimas liks miglotas.

Aš baigiu, o man kas nors pasakys, jog reikėtų pradėti nuo klausimo, ar reforma išvis yra įmanoma? Nuo ko ji turėtų prasidėti? Aš šiuo atžvilgiu laikausi trijų nuostatų: 1) antropologinė bendruomenė turi griežtai apsibrėžti savo prigimtį ir funkcijas moderniosios ideologijos atžvilgiu; 2) vieningumo principą išreiškia konkrečių universalumų lyginimas universalistiniu aspektu; 3) savaime aišku, kad šiuolaikinių tyrinėjimo krypčių gausa ardo bendruomenę. Kiekvienas tyrinėtojas gali kritiškai išanalizuoti savo paties darbą ir jį šiuo atžvilgiu patobulinti.

Kur netinka egalitarizmas

Pasitelkęs vieną konkretų esminio pobūdžio pavyzdį, norėčiau parodyti, jog ankstesni svarstymai tiesiogiai susiliečia su nūdiene tyrinėjimų praktika.

Tyrimais užsiimančios bendruomenės vidinei komunikacijai yra būtinos universalios sąvokos. Tačiau pastarojo laikotarpio tyrinėjimai, kuriuose labiausiai stengiamasi pabrėžti kiekvienos kultūros savitumą, klibina ir silpnina – dažniausiai, be abejo, neapgalvotai – bendrybes, kurias mes iki šiol vartojome. Užtat naudinga identifikuoti nors keletą svarbesnių ir pakankamai patvarių antropologinio diskurso universalijų. Aukščiau trumpai aptarėme vieną lyginamąją procedūrą, įtraukusią bendrą principą į globalią plotmę. Tačiau ar galime teigti, jog kiekvienoje kultūroje esama universalių dėmenų? Nesant substancialių elementų, operuojama santykių tipais. Vienas tokių – distinktyvinė (skiriamoji) opozicija. Tai neabejotinai fundamentinės reikšmės laimėjimas. Pasitelkdamas vieną pavyzdį, aš mėginsiu parodyti, kad šį santykio tipą reikia papildyti opozicinės hierarchijos arba *priešybės apglėbimo* tipu, kuris išreiškia ryšį tarp elemento ir visumos. Įvedęs (kitoje vietoje) šią opoziciją, nesudėtingą jos pritaikymo rūpestį aš palikau kitiems. Tai nebuvo padaryta. Reikia manyti, kad esamos ideologijos aplinkoje hierarchija yra visiškai nepopuliarus dalykas (žr. išnašą p. 239). Tad aš imuosi čia apginti hierarchinę opoziciją ir ją pailiustruoti, pasitelkdamas atvejį, kuriam apibūdinti distinktyvinės opozicijos nepakanka.

Be to dar atsiranda gera proga pateikti pavyzdį, liudijantį mūsų darbe dažną tyrimų tęstinumo stoką. Antai klasikinį sero Edwardo Evanso-Pritchardo veikalą apie Azande galima traktuoti kaip atsaką Lévy-Bruhliui. Autorius labai gyvai domėjosi Lévy-Bruhliu, o šioje knygoje jis aplenkė jį, parodydamas, kad sprendimai, kuriuos Lévy-Bruhlis apibūdino kaip „ikiloginius", yra susiję su apibrėžtomis situacijomis ir negali būti apibendrinami kaip „mentaliteto" ypatumai, tarsi tie patys žmonės kitose situacijose būtų nemokėję pasitelkti logiką. Ištisus dvidešimt penkerius metus buvo manoma, kad reikalavimas išskirti įvairius situacijų tipus (nesvarbu, ar jie sietųsi su įsitikinimais, reliatyviais priežastingumui [azandžiai] ar „segmentinės sistemos" koncepcijai [nuerai]) yra itin reikšmingas ir lemtingas atradimas.

Ar galėtume teigti, kad ir šiandien taip manoma? Būdinga tai, jog kai kurio pobūdžio tyrimuose šiam reikalavimui skiriama labai mažai dėmesio, o kai toks tęstinumo stygius pastebimas pačiam Evans-Pritchardui artimoje aplinkoje, tai ypač stebina. Žinia, būtent jo įtaka lėmė, kad pagarbaus dėmesio vėl susilaukė – be kita ko, išverčiant į anglų kalbą – ta Durkheimo mokyklos palikimo dalis, kurios nepripažino Radcliffe-Brownas. Nuo 1962 m., kai buvo išverstos dvi stambios Hertzo esė, Rodney Needhamas tiesė šioms idėjoms kelią į patį Oksfordo institutą, kur jų tolesnį likimą iki pat pasitraukdamas iš aktyvios veiklos savo rankose laikė Evans-Pritchardas; šio paragintas, Needhamas vėliau, 1973 m., paskelbė kolektyvinį veikalą, pavadintą *Dešinė ir Kairė. Esė apie dvejopą simbolinę klasifikaciją*[16]. Tai gana reikšmingas veikalas, prasidedantis nuo Hertzo *Essai* (1909) – įdėta ir jo fotografija – ir apimantis aštuoniolika ankstesnių, pastarojo laikotarpio ir visai naujų straipsnių; du jų, neskaitant visą rinkinį apžvelgiančio įvado, parašė pats leidėjas. Turėtų būti aišku, kad pasirinkau Rodney Needhamą ne tam, kad asmeniškai jį kritikuočiau: aš išskiriu šią knygą pirmiausia todėl, kad ji atstovauja vienam analizės tipui, be to, ji iškelia tęstinumo problemą. Lyginant su klasikiniais Evans-Pritchardo veikalais, dėmesys čia persikelia į idėjų ir verčių sistemą, į „simbolinę" sistemą arba ideologiją, traktuojant ją izoliuotai, kaip daugiau ar mažiau nepriklausomą nuo socialinės morfologijos. Buvo atrastas

[16] *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification.* Edited and with an Introduction by R. Needham. Foreword by E.E. Evans-Pritchard, Chicago: University of Chicago Press, 1973. Trumpas istoriografinis žvilgsnis, patikslinantis Needhamo nuopelnus šiuo atžvilgiu (p. XIII–XIV): Oksforde apie Hertzą niekas nieko nebežinojo jau 1952 m., kai aš jį paminėjau savo pranešime apie Maussą (žr. aukščiau, V skyr.), kuris sudomino Evans-Pritchardą (žr. įvadą, kurį jis parašė knygos *Essai sur le don* vertimui, pranc. k. *L'Arc*, 48, 1972, p. 29). Needhamas nežinojo, kad Instituto bibliotekoje (Fonds Radcliffe-Brown) būta Hertzo veikalo *Mélanges*, ir tučtuojau juo susidomėjo (žr. jo nuorodą į Hertzą knygoje *Right and Left..., op. cit.*, p. 95 ir pst. 10). Atmintis jį apgauna, kai jis teigia, esą Oksforde Hertzas visą laiką buvęs minimas. Kur kas tikslesnis jis buvo 1960 m., įvade į Hertzo veikalo vertimą rašydamas *„for a number of years"* (*Death and the Right Hand*, London: Cohen and West, 1960, p. 9). Ši detalė iškalbingai parodo antropologijos raidos netolydumą bei asmeninių mainų tarp šalių naudą.

Hertzas. Turint omeny minėtas aplinkybes, įdomu tai, kad čia visai nepaisoma Evans-Pritchardo situacijų skirčių, kurios būtų padėjusios – truputį kita forma – išplėtoti ir atnaujinti Hertzo idėjas, o faktiškai apsiribojama jų iliustravimu, beje, gana turtingu. Bent jau į tai mėginsiu atkreipti dėmesį.

Trumpai tariant, čia atrandama arba iš naujo nustatoma, į pirmą planą iškeliama tai, kad žmogus mąsto skirtimis ir kad iš jų kylančios opozicijos kažkokiu būdu sudaro sistemą. Tai paskatino sudaryti daugiau ar mažiau tarpusavyje homologiškų opozicijų sąrašą, nustatyti „binarines klasifikacijas", savotišką dvigubą tinklelį, išreiškiantį senbuvių „simbolinės sistemos" esmę ar bent jau svarbų tos sistemos aspektą. Kadangi tai žinomas dalykas, aš jį perteikiu iškart abstrakčia kalba. Opozicijų seka a/b, e/f, i/k, o/p išdėstoma pagrečiui dviem stulpeliais: a, e, i, o ir b, f, k, p. Tam tikrame kontekste nustatoma mažų mažiausiai dviejų pirmųjų opozicijų homologija: a/b lygu e/f; lygiai taip pat jau kitame kontekste nustatoma, jog e/f lygu i/k ir t.t. Svarbu yra patvirtinti (*Droite et Gauche*, įžanga, p. XXVII–XXVIII), kad kiekviena opozicija savame kontekste arba veikiau kiekviena iš homologijų savame kontekste gali sudaryti opozicijų porą. Tačiau aišku, kad lentelės, kurią sudaro du stulpeliai, konstrukcijoje visi kontekstai yra susimaišę arba į juos neatsižvelgiama. Trumpai tariant, situacijų atskirtis čia jau nebėra tiesiogiai siejama su perėjimo į visumą momentu, tarsi kiekviena situacija iš prigimties būtų nepriklausoma nuo „mentaliteto" visumos, nors turėtų būti savaime aišku, kad pats situacijų išskyrimas iš esmės nuo jos priklauso. Aš nepalaikau argumento, kuriuo norima įrodyti, esą Evans-Pritchardas kalba apie grynai empirinį arba išorinį, o ne apie ideologinį skirstymą; iš tikrųjų čia akcentuojamas ideologinis aspektas: kalbama apie lygmenų išskyrimą ideologijoje.

Be abejo, mėginant pritaikyti naują požiūrį, tokie supaprastinimai yra įprastas dalykas. Tačiau ar kas nors tą požiūrį patobulino? Jei pasirodys reikalinga, mane kas nors pataisys, tačiau

aš nematau, kad suklasifikavus ir tuo būdu apibrėžus tiriamos ideologijos situacijas, atsiskleistų jų sistemiškumas. Priešingai, čia veikiau laikomasi prielaidos, kad ideologinė sistema yra ištisinė, vienalytė. Antai manoji kastų sistemos interpretacija buvo kritikuojama už tai, kad joje pripažįstami du ideologinės sistemos atžvilgiu apibrėžiami situacijų tipai, t.y. vertės situacijos ir galios (valdžios) situacijos. Mano kritikai pageidavo, kad visos situacijos būtų laikomos vienarūšėmis, o tai reikštų, kad ideologinis ir empirinis aspektai gali visiškai tarpusavyje derintis (be abejo, aš pats kartais leidau tokią galimybę įtarti). Kai dėl pavyzdžio, tai jei kas, priešingai, teigtų, kad esti ne du situacijų tipai, o daugiau, aš tokios hipotezės *à priori* neatmesčiau, o veikiau priminčiau Zenono sofizmą apie Achilą ir vėžlį: hierarchinės dispozicijos išdava yra ta, kad vis ilgėjant galimų skirčių sekai, jų globali reikšmė sparčiai mažėja; juk faktiškai, kaip žinoma, Achilas vėžlį pasiveja.

Ko gera, tam tikrą vaidmenį čia vaidina priešiškumas hierarchijai. Jeigu situacijų išskyrimas reikalauja nustatyti vertes, kitaip tariant, įvesti hierarchiją, ir jei šiuolaikinis tyrinėtojas šito vengia, gali atsirasti tendencija tokio pobūdžio epistemologinę „situaciją" atmesti arba neutralizuoti. Turiu čia pateikti apibrėžimą. Pasinaudosiu proga šiek tiek praplėsti ankstesnįjį[17]. Opozicine hierarchija aš vadinu opoziciją tarp sistemos (tiksliau – visumos) ir tos sistemos (arba visumos) elemento; elementas nebūtinai turi būti paprastas, tai gali būti ir posistemė. Toji opozicija logiškai analizuojama dviem aspektais, kurie dalinai vienas kitam prieštarauja: viena vertus, elementas yra tapatus sistemai, nes jis yra jos dalis (stuburinis yra gyvūnas), kita vertus, esama skirtumo arba tiksliau prieštaravimo (stuburinis nėra – vien – gyvūnas, gyvūnas nėra – būtinai – stuburinis). Dvejopas – tapatumo ir prieštaravimo – santykis yra griežtesnis, kai turima reikalo su tikra, o ne su daugiau ar mažiau savavališka sistema

[17] L. Dumont, „On Putative Hierarchy...", *Contributions to Indian Sociology*, N.S., V, 1971, p. 72–73.

(žr. žemiau). Loginiu požiūriu tai tikras skandalas, užtat jis, matyt, ir užsitraukė nemalonę, tačiau, kita vertus, būtent tuo jis įdomus: elemento ir sistemos, kurios dalį jis sudaro, santykis visada įtvirtina hierarchiją ir yra logiškai nepriimtinas. Iš esmės hierarchija – tai *priešybės apglėbimas*. Hierarchiniai santykiai reiškiasi mūsų pačių ideologijoje, aš tai jau anksčiau įrodinėjau (*HAE, I*, index, *s.v.* „Hierarchie“) ir dabar įrodinėsiu, tačiau jie tokie yra ne patys savaime. Tokie jie esti, kai konkrečiai teigiama vertė: ji subordinuoja savo priešybę, tačiau apie tai nekalbama. Apskritai žiūrint, hierarchijai priešiška ideologija, savaime aišku, turi apimti ištisą tinklą taktikų, leidžiančių kalbamą santykį neutralizuoti ar pakeisti. Atsižvelgdamas į vykstančią diskusiją, aš paminėsiu tik dvi. Pirmiausia, galima vengti požiūrio, kuris tą santykį išryškina. Antai taksonomijoje mes esame įpratę kiekvieną klasifikacijos sistemos lygmenį nagrinėti atskirai ir vengiame gretinti pirmos eilės elementą *A* su antrosios eilės elementu *a*. Toks atskyrimas susijęs su tuo, kad pereinant iš vieno lygmens į kitą (gyvūnai/augalai; stuburiniai/bestuburiai, žinduoliai ir t.t.), išskyrimo kriterijai gali būti skirtingi. Šitaip mes sudarome sistemas, o ne visumas (žr. žemiau). Kitas labai svarbus taktinis būdas remiasi faktų ir verčių atskirties suabsoliutinimu[18]. Šitaip hierarchija yra ištremiama iš faktų sferos, o aseptika, kurios griebiamasi socialiniame moksle, mus apsaugo nuo hierarchijos infekcijos. Lyginamuoju požiūriu, tai išties išskirtinė situacija, kaip tai matyti pačioje moderniojoje ideologijoje, kuriai būdinga tendencija naujai sujungti ir sulieti „būti“ [*être*] ir „privalėti“ [*devoire être*] kuri, kaip žinome iš Europos patirties, atveria kelią totalitarizmui – tai, beje, neseniai primygtinai pabrėžė Leszekas Kolakowskis[19].

O dabar hierarchijos principą pritaikysime binarinėms klasifikacijoms arba, tiksliau tariant, jų simboliui – dešinės ir kairės

[18] Šiam požiūriui, kurį mes mėginame išplėtoti, pradžią davė Danielio de Coppet įžvalga, mes ja remiamės.

[19] L. Kolakowski, „The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma“, *Man and World*, 1977, t. 10, nr. 2; žr. žemiau, p. 227.

opozicijai. Sprendžiant iš literatūros bei cituojamo veikalo, tai iš esmės epistemologinė problema. Opozicija sutartinai traktuojama kaip distinktyvinė (skiriamoji) opozicija, kaip paprastas „poliariškumas" arba „papildomumas". Tačiau faktiškai šių dviejų terminų arba polių statusas nėra vienodas: vieno (paprastai dešinės) yra aukštesnis, kito – žemesnis. Iš to istoriškai ir kilo problema: kaip atsitiko, kad dvi priešybės, kurias mes traktuojame (nepagrįstai) kaip lygias, iš tikrųjų tokios nėra? Hertzo žodžiais tariant, kodėl viena ranka yra už kitą „pranašesnė"?

Čia aiškiai stinga suvokimo, kad pora dešinė–kairė apibrėžiama ne remiantis ja pačia, o *tik visumos atžvilgiu;* toji visuma labai konkreti, nes juk turimas omenyje žmogaus kūnas (analogiškai ir visi kiti kūnai). Tai įprastas faktas fizikui, kuris, norėdamas kalbėti apie dešinę ir kairę, įsivaizduos stebėtoją. Kodėl „simbolinė analizė" tai ignoruoja?

Pripažinus, kad kairės/dešinės opozicija nukreipta į visumą, yra pripažįstama, jog jai būdingas hierarchinis aspektas, nors iš pirmo žvilgsnio anaiptol neatrodo, kad tai – paprasto tipo hierarchija, kurioje vienas terminas apglėbia kitą ir kurią aš aukščiau pavadinau „hierarchine opozicija". Mes įpratę šią opoziciją analizuoti kaip dviejų komponentų opoziciją, tarsi iš esmės ji būtų paremta simetrija, kuri yra bendresnio pobūdžio, ir šią papildančia krypties asimetrija, kuriai priskiriama vertė. Norėčiau pabrėžti, jog tai yra būdas atskirti *faktą* (tariamą simetriją) ir *vertę* (asimetrinį papildymą). Konkrečiai tikrovėje kairės ir dešinės *santykis su kūno visuma nėra vienodas.* Taigi šie du poliai yra skiriami sykiu ir prigimties, ir vertės atžvilgiu. O kai tik jiems priskiriamos skirtingos sąsajos ir funkcijos, jų skirtingumas, išreikšdamas santykį su visuma, iškart įgauna hierarchinį pobūdį. Dešinės funkcija visumos atžvilgiu bus reikšmingesnė – t.y. esmingesnė, reprezentatyvesnė ir t.t. – nei kairės funkcija.

Nesunku pastebėti, kad šį kalbamo klausimo aspektą įvairūs autoriai suvokia labai skirtingai. Tyrinėdamas nuerų ginklo, *spear* (prancūziškai verčiamas *lance* „ietis"), simboliką, Evans-

Pritchardas jį apibūdina kaip „dešinės rankos tęsinį" ir pastebi, kad šis ginklas – „tai *aš* projekcija ir reprezentantas" (*stands for the self*). „Kaip dešinės rankos tęsinys, ietis reprezentuoja asmenį visais aspektais" (*Right and Left*, p. 94, 100) ir net dar daugiau – jis reprezentuoja gentį. Ogi Brenda Beck viename, tarp kita ko, labai tendencingame to paties rinkinio straipsnyje apie tariamas dešinės ir kairės rankos kastas mažame Pietų Indijos regione mėgino referenciją į visumą išvis eliminuoti, prieštaraudama visiškai akivaizdžiam dalykui, kad kairės rankos kastos iš esmės yra tas pats, kas pašaliečiai kaimiškoje darbo pasidalijimo sistemoje[20].

Pranašumo santykis čia yra ne atsitiktinis, o būtinas, nes jį lemia dviejų terminų išskyrimas visumos atžvilgiu. Gal kas paprieštaraus, kad taip teigdami, mes tik perkeliame problemą: ką duoda konstatavimas, kad statuso skirtumas yra būtinas, jeigu visada turime išsiaiškinti, kodėl pirmenybė daugybę kartų teikiama vienam terminui, o retkarčiais – kitam? Atsakysime pirmiausia, kad pakeisdami asimetrinę arba nustatytą opoziciją į įsivaizduojamą simetrinę arba tolygaus statuso opoziciją, mes priartėjame prie tos mąstysenos, kurią tyrinėjame. Taigi aišku, kad ir kitos šiai artimos opozicijos, pažymėtos mūsų binariniuose sąrašuose, taip pat yra tarp hierarchizuotų terminų (vyras/moteris ir t.t.), ir „dualistinėje organizacijoje" iš principo taip turi būti, kadangi čia taip pat esama santykio su visuma[21]. (Beje,

[20] B. Beck, „The Right-Left Division of South Indian Society", *Right and Left*, ..., p. 391–426. Savo knygoje *Peasant Society in Konku* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1972; faktiškai šis regionas vadinamas Kongu), šis autorius iš pat pradžių stengiasi paaiškinti (p. XIV, pst. 7), kad ji atsisako rankų referencijos, kuri būdinga tradicinei kalbai ir kurios apskirtai laikomasi literatūroje, kadangi žodis „ranka" reiškia taip pat ir ranką nuo peties iki plaštakos ir netgi kūno dalį. Šitaip yra užtušuojama referencija į kūną (ir neišvengiamai kylantis klausimas: *kokį* kūną?).

[21] Vienas neseniai pateiktas pavyzdys yra toks iškalbingas, kad nusprendžiau pridėti šią išnašą. Kalbu apie C. Crocker, „Les Réflexions du soi", *L'Identité. Seminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au College de France, 1974–1975*, Paris: Grasset, 1977, p. 157–184, édité par J.-M. Benoist. Tarkime, jei elemento ir sistemos santykis yra hierarchiškas, tai, priešingai, hierarchinis dviejų terminų santykis, nesant jokio kito termino, ženklina iš šių dviejų terminų susidedančią visumą. Tekste kalbama

turiu pasakyti, kad viename anksčiau rašytame straipsnyje ir aš netiesiogiai kalbėjau apie hierarchiją, sidamas ją tik su skiriamąja opozicija[22].) Darydami taip, kaip čia siūloma, galiausiai išvengtume keblumo, kurį mes be jokio pagrindo patys sau sukūrėme, atskirdami faktus (arba idėjas) ir vertes. Pasirodo, jog tokia atskirtis niekuo nepagrįsta.

Tai dar ne viskas. Mūsų pastangos turi ir tiesioginę praktinę naudą. Pagal apibrėžimą, simetrinė opozicija laisvai apvertinėjama: jos inversija nieko nesukuria. O asimetrinės opozicijos inversija yra reikšminga, mat atvirkščioji opozicija lyginant su pradine opozicija nėra *ta pati*. Jeigu atvirkščioji opozicija nustatoma toje pačioje visumoje, kurioje reiškėsi tiesioginė opozicija, ji aiškiai rodo *lygmens pasikeitimą*. Faktiškai ji byloja apie pasikeitimą, kuris yra maksimaliai ekonomiškas ta prasme, kad čia yra optimaliai išnaudojamos tik dviejų hierarchizuotų elementų ir jų tarpusavio santykio galimybės. Gal čia susiduriame su tobula taksonomijų, kur kiekviename lygmenyje yra taikomi vis kiti kriterijai, antiteze? Čia išryškėja sykiu ir lygmenų vieningumas, ir jų skirtingumas: mes turime reikalo su visuma, o ne tik su sistema, ir visiškai tikėtina, kad vienas lygmuo apima kitą (tai priešybės apglėbimas, hierarchija tikrąja prasme).

---

apie bororų bendruomenę, kurios kiekvienas klanas yra įtrauktas į hierarchizuotų *aroe* porą, ir šios globoja kiekvieną poklanę. Teigiama, jog santykis tarp abiejų „poros terminų iš esmės kyla ne iš panašumo, o iš metonimikos: didesnis, mažesnis; vyresnis, jaunesnis; aukštas, žemas; pirmas, antras ir t.t." (p. 164). Tai savaime sugestionuoja norą „metonimiją" pakeisti į „hierarchiją", kuri čia akivaizdi: tad ar tropų forma padės mums išvengti to, kas mus išveda iš kelio, o gal ji jau savo padarė? (Šiame fragmente esama kitos anomalijos: „nominalizmas" suprantamas kaip „realizmas", turint omeny doktriną, teigiančią idėjų realumu). Žodis „metonimija" užtušuoja homologiją su reliatyvia dviejų bororo pusių situacija, manoma, jog ji sietina su metafora. Autorius apie poros puses labai mažai ką sako, ir, man rodos, būtent Lévi-Straussas tolesnėje diskusijoje pageidavo tiksliau atskleisti jų asimetriją. Autorius stengėsi ypač pabrėžti bororų bendruomenės tapatumo jėgą (p. 158), tačiau jis čia neįžvelgė principo – kad visa, kas realu, įgauna hierarchinės poros formą. „Diadinė visuma" (p. 169) neišvengiamai yra hierarchinė.

22 „Definition structural d'un dieu populaire tamoul, Aiyanar, le Maître", *Journal asiatique*, 1953, p. 255–270, perspausdinta *La Civilisation indienne et nous*, *op. cit.*, éd. 1975.

Sunku įsivaizduoti tinkamesnę tokios dispozicijos iliustraciją nei ta, kurią pateikė Pierre'as Bourdieu, aprašydamas kabilo namus[23]. Vos peržengus slenkstį, erdvė apsigręžia, rytai atsiduria priešingoje pusėje. Tarsi slenkstis būtų simetrijos arba veikiau homotetijos, susidarančios tarp išorinės ir šios atžvilgiu atvirkščios vidinės namo erdvės, centras. Bet palikime šį fizinį vaizdą ir verčiau pasakykime, kad vidinė erdvė yra kokybiškai kitokia nei išorinė, kitokia ir tuo pat metu ta pati. Mes aiškiai suvokiame, jog, peržengdami slenkstį, perėjome iš vieno gyvenimo lygmens į kitą. Skirtis, kuri kultūroje atsiskleis, savaime aišku, kitokiomis formomis, aukščiau minėtu atveju tikrų tikriausiai reiškiasi nepalyginamai stipriau, nei tarp žmonių, kuriems tokia inversija nebūdinga, kurių namai yra paprastas išorinės erdvės tęsinys ir kur namai išvis nėra erdvinė visuma, sub-ordinuota arba super-ordinuota išorinei erdvei.

Klasikiniai pavyzdžiai patvirtina, jog tai būdinga kiekvienu atveju, kai kairės ir dešinės santykis apsiverčia. Paimkime visuomenę, kurioje pirmenybė dažniausiai teikiama dešinei. Jeigu, tiriant elementą, kuris klasifikuojamas kaip kairysis, paaiškėja, kad pirmenybės santykis čia yra atvirkštinis, tai rodo, kad ši plotmė čiabuvių ideologijoje yra griežtai išskiriama iš kitų, ir šį faktą savo ruožtu būtina pripažinti kaip reikšmingą globalios ideologijos ypatumą. Išties stebėtina, kad Rodney Needhamas savo studijoje apie mugvius vengia panašų atvejį aiškinti kaip apvertimą, vienoje išnašoje nurodydamas, jog apvertimo klausimas esąs per platus ir jis nesiimąs jo aiškinti (*Right and Left...*, p. 117–118, 126, pst. 26). Tačiau galima būtų daryti prielaidą, kad apvertimai, kurie įvyksta tarp ritualinio ir įprastinio veiksmo, paties ritualo viduje, tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulio ir t.t., visi kartu atlieka minėtą funkciją, ir kad jų sugretinimas galėtų visa tai paaiškinti. Tolesnėje savo knygos dalyje, aiškindamas niorų simboliką, Needhamas jau linkęs – ypač kalbėdamas apie

[23] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédéee de Trois Études d'ethnologie kabyle*, Genève–Paris: Droz, 1972, p. 57–59.

žynius ir valdoves (p. 306–308) – pasitelkti apvertimo idėją, tačiau nesiima jos plėtoti ar susisteminti.

Matome, kad hierarchinis opozicijos aprašymas, traktuojant ją kaip dešinės ir kairės opoziciją, reikalauja diferencijuoti bendrosios ideologijos lygmenis. Kai binarinėje klasifikacijoje yra pasitelkiama grynai skiriamoji opozicija, duomenys yra atomizuojami ir tuo pat metu suvienodinami, tuo tarpu hierarchinė distinkcija juos sujungia, sulydydama dvi distinkcijos dimensijas: tarp lygmenų ir lygmens viduje. Antai tyrinėjant kastas, iškart atsikleidusi hierarchija verčia išskirti lygmenis. Kalbant bendriau, jeigu nusistatoma kiekvienoje kultūroje ieškoti dominuojančios idėjos–vertės, kuri yra tos kultūros įkvėpimo šaltinis arba, kaip sakė Marxas, atmosferos, kuri viską savaip nuspalvina, sykiu išryškės – bent jau žvelgiant lyginamuoju aspektu – ideologinės visumos sandaros pagrindinės linijos, neišvengiamai hierarchiška jos lygmenų konfigūracija.

Toji lygmenų hierarchija kyla iš pačios ideologijos prigimties: teigti vertę reiškia tuo pat metu teigti ir ne-vertę, kitaip tariant – suformuoti arba sukurti duotybę, kurioje liks bevertis elementas. Tasai bevertis elementas gali būti nustatytas – kaip to reikalauja ideologija, kad galėtų save pateisinti savo pačios akyse – tik todėl, kad vertė palaipsniui artėja prie jo, pamažu vis labiau degraduodama. Taigi lygmenų hierarchija hipotetiškai yra vienas tų universalių bruožų, kurių mes iš pat pradžių ieškosime. Tačiau neabejotina, kad toji hierarchija vienose ideologijose gali būti sudėtingesnė nei kitose. Didžiausias binarinės klasifikacijos trūkumas ir yra tas, kad ji, nieko nepasakydama apie hierarchijos sudėtingumo laipsnį, ta pačia – perdėm paprasta – forma išreiškia ir paprasčiausią, ir sudėtingiausią hierarchiją.

Trumpai tariant, binarinė klasifikacija yra nepakankama dviem atžvilgiais. Jei kalbėsime apie pačias opozicijas, kurias ji nustato, tai ji klysta, laikydama jas lygiateisėmis, nors jos anaiptol tokios nėra, ji viliasi apčiuopsianti idėjų anatomiją nepriklausomai nuo verčių, nuo kurių jos neatsiejamos, taigi ji piktnau-

džiauja egalitarizmu, kuris iš idėjos pašalina vertę. Antra, ji sumaišo kontekstus ar situacijas, nedarydama skirtumo tarp tų, kurios tiriamoje ideologijoje gali būti išskiriamos ir tų, kurios neišskiriamos*. Šis aspektas kita forma aptariamas knygoje *Right and Left*. Iš tikrųjų, šį klausimą iškėlė Needhamas bei kiti tyrinėtojai, mėgindami pasiaiškinti, ar analizės būdu išryškintas binarinis vaizdas figūruoja žmonių sąmonėje. Savo ruožtu T.O. Beidelmanas greta ilgo bendro binarinių opozicijų sąrašo išskyrė dvi labiau paplitusias grupes (*clusters*), kurios, pasak jo, realiai figūruoja kagurų sąmonėje (*Right and Left*, p. 154). Apskritai galima sakyti, kad šiame rinkinyje kartais elgiamasi taip, tarsi visas pasaulis būtų šiek tiek kiniškas. Tradicinėje Kinijoje iš tikrųjų yra skiriamos, kaip įžangoje rašo Needhamas (p. XXXIII), „dvi simbolių klasės", kurių „emblemos" yra *yin ir yang*. Tačiau tai anaiptol neapima visko, ir nereikia ties tuo sustoti. Sprendžiant iš puikios rinkinyje atspausdintos Granet studijos, kinų etiketas sudėtingoje opozicijų ir homologijų sistemoje labai dažnai griebiasi apvertimo ir tuo siekia, sakytume, kiekvieną situaciją išskirti iš visų kitų, idant ideologijoje neliktų jokių beverčių likučių. Galimas dalykas, kad ateityje ir mūsų pačių kultūra įgaus – suprantama, savitu būdu – panašią sanklodą (žr. aukščiau, p. 229).

Norėčiau savo samprotavimus užbaigti viena pastaba, liečiančia idėjų ir verčių santykį. Mes ką tik konstatavome, kad jų išskyrimas buvo nepamatuotas. Taip esti dėl vienos bendros priežasties, t. y. dėl to, kad idėjų diferenciacijos, jų artikuliacijos laipsnis nėra nepriklausomas nuo tų idėjų reliatyvios vertės. Koreliacija anaiptol nėra tiesioginė. Be abejo, labai maža tikimybė aptikti idėjų, kurios būtų iškeltos, nors liestų menkai rūpimą klausimą, o jų vertei išaugus, jos iškart išskiriamos. Tačiau kai

* *1983 m. pastaba*. Šioje vietoje 1977 m. nurodžiau, kad Serge'as Tcherkézoffas trumpame DEA straipsnelyje visiškai nepriklausomai pateikė labai panašią binarinės klasifikacijos kritiką. Dabar aš galiu nurodyti jo knygą: *Le Roi Nyamwezi, la Droite et la Gauche: Révision comparative des classifications dualistes*, MSH-Cambridge University Press, 1983.

idėjos vertė peržengia tam tikrą laipsnį, viskas vyksta taip, tarsi toji vertė būtų paslėpusi tai, kas paprastai ją išryškina: fundamentinė idėja dažnai lieka neišreikšta, tačiau jos vietą paženklina idėjų – verčių proliferacija toje pačioje zonoje, kurioje ji slepiasi (*HAE*, *I*, p. 28–29).

Neatskirdami *a priori* idėjų ir verčių, mes išliekame arčiau realaus santykio, kuris nemoderniose visuomenėse sieja mintį ir veiksmą, tuo tarpu intelektualistinė ar pozityvistinė analizė kėsinasi tą ryšį nutraukti. Tačiau ar ši mintis neprieštarauja tam, kas kitoje vietoje buvo pasakyta prieš moderniąą tendenciją jungti esamybę ir privalėjimą (žr. aukščiau; *HAE*, *I*, p. 248–249)? Anaiptol – dviejų požiūrių skirtingumas mus sugrąžina prie sistemos perspektyvos, kurios apmatai nubrėžti pirmoje šio straipsnio dalyje. Žvelgiant lyginamuoju aspektu, modernioji mąstysena yra ypatinga tuo, kad ji, pradedant nuo Kanto, atskiria esamybę ir privalėjimą, faktą ir vertę. Iš to plaukia dvi išvados: viena vertus, šis savitumas reikalauja, kad jo valdose būtų į jį atsižvelgiama, ir nereikia manyti, kad jį galima be sunkių pasekmių iškelti moderniosios kultūros viduje; kita vertus, neturime šią sudėtingą situaciją arba distinkciją primesti kultūroms, kurioms ji nebūdinga: idėjos–vertės čia atsiskleis, pasitelkus lyginamąjį metodą. Tai pravers, lyginamuoju aspektu tyrinėjant ir mūsų pačių kultūrą, t.y. atsiras galimybė ieškoti, koks ryšys slypi mums įprastoje distinkcijoje; čia išryškės, pavyzdžiui, veberiškoji problematika (koks yra santykis tarp *wertfrei* ir *Wertbeziehung*, tarp „būti laisvam nuo vertinimų" ir „vertybinio santykinumo").

Jeigu skirtingume rasti vienybę yra sykiu ir antropologijos tikslas, ir hierarchijos savybė, antropologija ir hierarchija pasmerktos bendrauti.

7

*Vertė**

Su Radcliffe-Brownu esu susitikęs tik vieną kartą. Tai buvo šioje salėje. Prisimenu kiek neryžtingą jo siluetą, tada, 1951 m., jis skaitė „Huxley Memorial Lecture“. Ta proga man teko atvykti į Londoną iš Oksfordo, kur aš kurį laiką skaičiau paskaitų kursą. Klausant man susidarė įspūdis, kad Radcliffe-Brownas žengė mažą žingsnelį Lévi-Strausso pusėn, ir tai sustiprino mano domėjimąsi struktūralizmu, kurį aš neseniai buvau atradęs. Iš tikrųjų tai tebuvo tik trumpalaikis suartėjimas[1].

* Tai pranešimo, skaityto Londone 1980 m. spalio 22 d. anglų kalba, prancūziška versija („On value“, Radclife-Brown Lecture in Social Antropology 1980, *Proceedings of the British Academy,* London, t. LXVI, 1980, p. 207–241).

[1] Iš tikrųjų, kaip man yra sakęs seras Raymondas Firthas, tokie žingsniai Radcliffe-Browno teorijoje nuo trisdešimtųjų metų, kai jis susidomėjo Australija, buvo gana įprastas dalykas. Radcliffe-Brownas šioje konferencijoje teigė: „mus dominantis *struktūros tipas* apima opozicijų vienybę“ (*Methods in Social Anthropology,* M.N. Srinivas ed., Chicago, 1958, pabraukta mano). Taigi turėtas omeny atskiras atvejis, o ne šiaip užsiminta apie bendro principo, reikalavusio kalbėti apie opoziciją, taikymą; žr. Leach, *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* Radcliffe-Brown Lecture, 1976 (*Proceedings of the British Academy,* t. LXII, 1976), Oxford University Press, 1976, p. 9. Tačiau kiek vėliau mano pirmas struktūralistinės analizės bandymas sukėlė jau senstelėjusio Radcliffe-Browno pasipiktinimą (žr. Dumont, *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, vith Comparative Essays on Australia,* Chicago University Press, p. 18–23). Mano straipsnis išryškino tą „paryžietiškąją ereziją“, kuri, kaip yra išsitaręs seras Edmundas Leachas (*Social Anthropology, op. cit.),* Didžiojoje Britanijoje išliko beveik nežinoma ištisą dešimtmetį ar net ilgiau. Tačiau reikia pastebėti, kad, nepaisant Radcliffe-Browno

Tuomet aš gilinausi į Radcliffe-Browno ir apskritai į anglų antropologijos mokyklą, kuri buvo pasiekusi, iš dalies jo įtakoje, neregėtų aukštumų. Tačiau reikia pripažinti, jog kieno vaizduotę jau buvo uždegęs genialus Mausso humanizmas, tam siaura Radcliffe-Browno diurkheimiškosios sociologijos versija nebuvo labai patraukli.

Šiandien ypač svarbu pabrėžti, jog už visų nesutarimų esama esminių sąlyčio taškų. Skaitant Radcliffe-Browno *Natūraliąją visuomenės teoriją*, krinta į akis tvirtas jo holizmas[2]. Kad ir kokie būtų jo „sistemos" koncepto trūkumai, minėta – gal reikėtų sakyti, importuota – pozicija neabejotinai buvo lemtingas veiksnys, pastūmėjęs antropologijos raidą Anglijoje ir sudaręs prielaidas dialogui su sociologine tradicija, vyravusia Prancūzijoje.

Radcliffe'as-Brownas palyginti mažai kalba apie „vertes"[3]. Tačiau man susidarė įspūdis, kad šiaip jomis būdavo gana dažnai

---

pasmerkimo, aš ir toliau jaučiau draugišką ir padrąsinančią Evans-Pritchardo bei tuometinių jo kolegų globą, ir būtent jis pasirodė giliausiai supratęs šį mano bandymą sistemingai atkurti giminingumą.

2 Seras Edmundas Leachas plačiai aptarė (*Social Anthropology, op. cit.*) šį pomirtinį Radcliffe-Browno įvairiapusių pažiūrų pristatymą (*A Natural Science of Society*, Glencoe, Ill.: The Falcon's Wing Press, 1957). Čia aiškiai atsiskleidžia teigiamieji Radcliffe-Browno teorijos aspektai, kaip ir tai, kas šiandien laikytina jos trūkumais. Retrospektyviai žvelgiant, matyti, kad jis pasuko perspektyvia kryptimi, tačiau faktiškai nepakankamai toli tenuėjo. Tačiau atviras holizmas (p. 22, 110 ir t.t.) sykiu su iš jo logiškai plaukiančia tendencija pabrėžti „reliacionistinę analizę" ir sinchroniją (p. 14, 63) ir, kita vertus, – beje, tai labiausiai stebina – priežastingumo nuvertinimas (p. 41, žr. žemiau, pst. 1, p. 279) atrodo labai pagirtinas dalykas, jei prisiminsime bendrą nominalizmo foną, būdingą tiek jo mąstysenai, tiek ir dominuojančiai britų ideologijai. Šiuo požiūriu, nėra nieko stebėtina, kad Radcliffe-Browno holizmas funkcionalumo prasme ganėtinai siauras, kad „kultūros" (ši sąvoka pasitelkiama gana nenoriai, p. 92) ir „socialinės struktūros" skirtis, nors iš principo ir teisinga, iš esmės tereiškia, kad pirmoji traktuojama tik kaip paprasta antrosios išraiška (p. 121). Maža to, Radcliffe-Brownas nematė – tikriausiai ir negalėjo matyti, – jog reliacionistinė analizė reikalauja, kad „sistemos" ribos būtų griežtai apibrėžtos, o ne laisvai pasirenkamos ar patogumo sumetimais nusistatomos (p. 60), ir kad tokia analizė yra nesuderinama su jo paties pradine pozicija pabrėžti klasifikaciją ar taksonomiją (p. 16, 71); žr. neigiamą Leacho požiūrį į „drugelių kolekciją"(*Rethinking Anthropology*, London, 1961). Apie kai kuriuos kitus aspektus bus kalbama toliau („natūralieji sistemos tipai ", pst. 1, p. 279; fiksuotos mainomosios vertės, pst. 3, p. 274).

3 Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society, op. cit.*, p. 10–11, 119, 136–140 (apie ekonominę vertę).

operuojama, kad verčių klausimas anglų antropologų aplinkoje pastaraisiais Radcliffe-Browno gyvenimo metais tiesiog tvyrojo ore. Manau, kad taip atsitiko todėl, kad „verčių" terminą jis neretai pakeisdavo terminu „idėjos", kuris, išreikšdamas veiklos matmenį, mažiau rėžė empiristo ausį. Šiandien situacija, savaime aišku, visiškai kita. Tačiau iškart pasakysime, jog šios temos pasirinkimą ir termino (dažniausiai vienaskaitos forma) vartoseną lėmė specifinis motyvas: pastaraisiais metais aš mėginau priversti antropologijoje pripažinti hierarchijos konceptą, tačiau nelabai sėkmingai. Tad šovė mintis tai pamėginti dar kartą, pasitelkiant į apyvartą įėjusį žodį, kurio aš iki šiol nesąmoningai vengiau dėl to, kad jis, rodės, kelia gana rizikingų keblumų. Šį bandymą būtų galima traktuoti kaip pastangą iš arti pažvelgti į Radcliffe-Browno palikimą.

Pradėsime viena pastaba, kuri liečia idėjų ir verčių santykį ir yra būtina, norint tą santykį paaiškinti ir padaryti keletą išvadų. Būtent su juo pastebimai siejasi visa, kas skiria modernųjį kultūros tipą, iš kurio išaugo antropologija, nuo nemodernaus jos tipo. Antropologinės problemos, vienaip ar kitaip liečiančios vertę, reikalauja šiuos du kultūros tipus palyginti.

Kad labiau išryškėtų jų tarpusavio kontrastas, pradėsime nuo modernios konfigūracijos, pasižyminčios viena naujove, o po to pereisime prie kai kurių fundamentalių bendresnės, nemoderniosios, konfigūracijos ypatumų; tai leis mums vėl, jau trečią kartą, grįžtant prie modernios situacijos, suvokti jos „perspektyvą" ir šioje plotmėje šiek tiek nušviesti antropologijos, kaip tarpinio veiksnio, padėtį ir uždavinius.

Modernybės vaizdas mums yra įprastas. Pirma, pažymėtina, kad modernioji sąmonė aiškiai linkusi vertę sieti su individu, o ir filosofijai bent jau iš principo būdinga tendencija aiškinti individualias vertes, tuo tarpu antropologija pabrėžia, kad vertės yra iš esmės socialios. Antra, žodis „vertė", kuris lotyniškai reiškė stiprią sveikatą, galią, o viduramžiais – kario narsą, kasdienėje

kalboje šiandien dažniausiai žymi pinigų gebėjimą išmatuoti visus daiktus. Šis aspektas čia bus liečiamas tik sąsajoje su kitais aspektais (*HAE, I*).

Kai dėl absoliučios šio termino prasmės, moderni konfigūracija šiuo atžvilgiu yra *sui generis*, vertė čia yra tapusi svarbiausia problema. Lalande'o *Filosofijos žodyne* Maurice'as Blondelis rašė, jog laikotarpį, kuris prasidėjo po naujųjų laikų pažinimo filosofijos ir antikinės bei viduramžių būties filosofijos ir kurį jis vadina šiuolaikiniu, apibūdina verčių filosofijos dominavimas[4]. Antai Platonas aukščiausia būtimi laikė Gėrį. Nors, jo požiūriu, Gėris, Tiesa ir Grožis vienas kitam neprieštarauja, vis dėlto Gėris iškeliamas aukščiau, galbūt dėl to, jog neįmanoma suvokti, kad aukščiausias tobulumas galėtų būti neaktyvus, indiferentiškas, o juk Gėris apima ne tik kontempliacijos, bet ir veiksmo matmenį. Tuo tarpu mes, moderniųjų laikų žmonės, atskiriame mokslą, estetiką ir dorovę. Mūsų mokslo prigimtis yra tokia, kad pats jo buvimas reiškia ar, tiksliau, lemia, kad atsiskiria, viena vertus, tiesa, kita vertus, grožis ir gėris, kitaip tariant, atsiskiria būtis nuo dorovinės vertės, esamybė nuo *privalėjimo*. Iš tikrųjų mokslinis požiūris į pasaulį remiasi visų kokybių, kurioms nepritaikomas fizinis matas, atmetimo prielaida. Šitaip mūsų homogeniškas fizinis universumas išstūmė hierarchinį kosmosą[5]. Vertės dimensija, iki tol spontaniškai projektuota į pasaulį, buvo įkurdinta žmogaus proto, jausmų ir valios valdose, kurios, mūsų manymu, ir yra vienintelė tikroji jos sfera.

Visais laikais Gėris (socialinis) buvo reliatyvizuojamas. Kiek būta tautų ir kultūrų, nekalbant apie religijas, sektas ar socialines klases, tiek būta ir gėrio sąvokų. „Kas šiapus Pirėnų buvo teisinga, anapus Pirėnų – klaidinga"; negalima kalbėti apie Gėrį, jeigu tai, kas šioje Lamanšo pusėje laikoma geru dalyku, anoje pusėje – blogu, tačiau mes galime kalbėti apie vertę arba vertes, kurias žmonės ir vienur, ir kitur pripažįsta.

4 Lalande, *op. cit.*, p. 1183.

5 A. Koyré, *From the Closed World to the Infinie Universe*, Harper Torchbooks, 1958.

Taigi „vertė" reiškia kažką kita nei būtis, kažką, kas – kitaip nei mokslo tiesa, kuri esti universali – įvairuoja ne tik socialinės aplinkos atžvilgiu, bet ir konkrečioje visuomenėje, turint omeny skirtingas socialines klases, veiklos barus ar patirties sferas.

Aš išvardijau tik keletą į akis krintančių bruožų, bet jų pakanka, kad suvoktume reikšmių ir problemų kompleksą, su kuriuo susijęs vertės terminas, kad pastebėtume painiavą, prie kurios prisidėjo mūsų mąstymas, išmėgindamas visokius savo gebėjimus – pradedant romantiška elegija apie į šipulius suskaldytą pasaulį ir mėginimus jį rekonstruoti, baigiant nevilties filosofija - pirmiausia Nietzsche's – kuri bene labiausiai prisidėjo, kad žodis „vertė" taip paplito. Aš manau, kad toji situacija antropologijai negali nerūpėti. Tačiau nieko stebėtina, kad jos žodynas kelia nepasitenkinimą. Būdamas iš esmės lyginamojo pobūdžio, jis negali išvengti spragų: verčių problema anaiptol nėra fakto problema. Žodis, išreikšdamas konceptą, kuris yra sykiu ir pagrindinis, ir, kaip liudija gausi literatūra, sunkiai suvokiamas, čia tarsi propaguoja reliatyvizmą. „Neišsivystymas", „metodologinis individualizmas" ir panašūs dabarties žodyno elementai nusako, jog tasai konceptas dvelkia ir eufemizmu, ir neapsisprendimu.

Vis dėlto esama ir priešingos nuomonės, kuri, net ir droviai reiškiama, antropologui nėra beprasmė: mes disponuojame žodžiu, kuris mums leidžia nagrinėti įvairaus pobūdžio kultūras ir skirtingiausius gėrio vertinimus, neiškeliant jų atžvilgiu savojo vertinimo; mes galime kalbėti apie mūsų vertes ir apie jų vertes, nors mes negalime kalbėti apie jų Gėrį ir mūsų Gėrį. Taigi šis mažas žodelis, plačiai vartojamas už antropologijos ribų, implikuoja antropologinį požiūrį ir, mano manymu, suteikia mums įgaliojimus. Tačiau kol kas šio aspekto nelieskime.

Pradėkime nuo keleto įvadinių pastabų apie verčių tyrinėjimą socialinėje antropologijoje. Paplitęs žodžio vartojimas daugiskaita parodo ne tik apie visuomenių įvairovę bei mūsų laikams būdingą veiklos pasidalijimą, bet ir apie tendenciją atomizuoti

kiekvieną visuotinę mūsų kultūros konfigūraciją. Į tai reikėtų pirmiausia atkreipti dėmesį. 1961 m. paskelbtame straipsnyje Francis Hsu kritikavo kai kuriuos amerikiečio charakterio tyrinėjimus, kuriuose siekiama tik paprasčiausiai inventorizuoti bruožus ar vertes, nesigilinant į šių elementų tarpusavio sąsajas[6]. Jis atkreipė dėmesį į tai, kad išvardintos skirtingos vertės neretai tarpusavyje kertasi arba viena su kita nesiderina, nusistebėjo, kad net nemėginama šito aiškinti, ir iškėlė mintį, jog nustačius vieną fundamentinę vertę ir parodžius, kad būtent joje glūdi loginės prielaidos prieštaravimams paaiškinti, viskas atrodytų kitaip. Jo įsitikinimu, esmine verte (*core value*) amerikiečiai laiko *self-reliance* („pasikliovimą savimi"), kurią galima traktuoti kaip modifikuotą arba sustiprintą europietiškojo ar angliškojo individualizmo apraišką. Tačiau kadangi faktiškai žmonės yra socialinės esybės, stipriai vienos nuo kitų priklausomos, toji vertė taikymo procese neišvengiamai sukelia prieštaravimą. Taigi tarp šios esminės vertės konceptualinio lygmens ir jos (bei iš jos plaukiančių antraeilių verčių) taikymo lygmens išsiskleis prieštaravimų serija.

Reikia pritarti straipsnio autoriaus siūlymui nustatyti vieną esminę vertę, lygiai kaip ir taikliam jo pastebėjimui, kad minėta vertė šiuo atveju gali būti traktuojama kaip individualizmo forma. Atkreipiamas dėmesys ir į tai, kad Hsu netiesiogiai pripažįsta, jog koncepcijos plotmė ir tos koncepcijos taikymo plotmė yra hierarchiškos. Tačiau iš tikrųjų jis nepakankamai aiškiai nusako, kuo šie du lygmenys skiriasi. Remdamasis Charles'o Morriso verčių klasifikacija[7], kurioje išskiriama trejopa vertės vartosena arba trys verčių tipai, jis pripažįsta dvi jų – suvoktą ir operacinę vertes. Tačiau užuot išryškinęs, kaip galima būtų tikėtis, šių dviejų lygmenų hierarchiją, Hsu kalba apie dvejopas „vertes" ir galiausiai jas sumaišo, kaip tai darė ir atomizuoti linkę autoriai, kuriuos jis iš pradžių kritikavo. Kadangi kalbamas feno-

6 „American Core Value and National Character", žr. F.L. Hsu, ed. *Psychological Antropology*, Homewood, III, 1961, p. 209–230.
7 *Varieties of Human Value*, University of Chicago Press, 1956.

menas yra universalus, šiuos du lygmenis iš tikrųjų reikėtų griežtai atskirti. Neabejotina, jog su šiuo papildomumo arba inversijos reiškiniu tarp dviejų patirties lygmenų mes visi esame susidūrę: kas teisinga koncepcijų lygmenyje, empiriniame lygmenyje apsiverčia, ir tasai apsivertimas lemia, kad mūsų pastangos paprastumo sumetimais vienu žvilgsniu aprėpti ir mintį arba reprezentaciją, ir jos dalyvavimą veikloje lieka bevaisės. Kad ir koks išskirtinis būtų amerikiečio atvejis, tikslas negali būti pats sau priemonė: arba tariamosios „operacinės vertės" išvis nėra vertės, arba jos yra antraeilės vertės aiškiai skiriamų pirmaeilių arba tikrųjų verčių atžvilgiu.

Apskritai žiūrint, atrodo, kad šiuolaikinė humanitarinių mokslų literatūra kupina prieštaravimų. Kitu laikotarpiu ar kitoje socialinėje aplinkoje rašiusiam autoriui neretai prikišamas prieštaringumas tiesiog dėl to, kad lygmens skirtingumas, kuris šiam yra akivaizdus ir dėl to jo rašiniuose tiesiogiai neaptarinėjamas, kritikui nėra įprastas dalykas, ir dėl to šis jo pasigenda[8]. Toliau matysime, jog kur nemodernieji žmonės skiria lygmenis pačiame globaliame požiūryje, ten modernieji žmonės linkę tik pereiti iš vieno specialaus vertinimo lygmens į kitą, visuose lygmenyse įžvelgdami tas pačias grynas disjunkcijos, prieštaringumo ir kt. formas. Galimas dalykas, jog čia susipina individuali patirtis,

[8] Arthuras Lovejoy kai kuriuose Platono fragmentuose įžvelgė prieštaravimą tarp teiginio, kad Gėrio (arba Dievo) tobulumas yra subsistenciškas, ir teiginio, kad Gėris yra šio pasaulio pagrindas ir šaltinis: ta pati esybė negali būti sykiu ir savaiminga, ir tam tikru laipsniu priklausanti nuo kažko kito (*The Great Chain of Being* (1933), Oxford University Press, 1973, p. 43–50). Tačiau Lovejoy šį prieštaravimą nustato, abstrahuodamasis nuo filosofo mąstymo sklaidos ir tuo sulėkštindamas tos raidos rezultatą. Pirmoji Gėrio Idėjos (kuri sykiu yra ir Tiesa, ir Grožis) suvokimo prielaida yra nusigręžimas nuo pasaulio. Po to, kai Gėris jau yra pakankamai aiškiai suvoktas kaip beribis didžiadvasiškumas ar nesulaikomas vaisingumas, yra nustatoma, kad jis paaiškina ir pateisina pasaulį tokį, koks jis yra. Šios dvi išvados anaiptol nėra vieno lygmens: apatiniame lygmenyje Dievas yra absoliučiai kitoks nei pasaulis, aukščiausiame lygmenyje pats pasaulis glūdi Dieve; Gėris iškilęs virš pasaulio, vis dėlto pasaulis esti tik jo dėka. Pasaulis priklauso nuo Dievo, Dievas nepriklauso nuo pasaulio. Dalykas tas, kad Lovejoy sustoja žemesniajame lygmenyje. Jis nepripažįsta ir veikiausiai negali pripažinti hierarchijos arba transcendencijos. Jo požiūris į Platoną yra egalitarinis.

kuri pereidama per skirtingus lygmenis gali būti suvokiama kaip prieštaringa, ir sociologinė analizė; tad, norint išvengti trumpojo jungimo, lygmenų skirtingumą tenka traktuoti kaip tautologiją arba kaip nesuprantamą dalyką. Greta Clyde'o Kluckhohno Gregory Batesonas yra vienas retų antropologų, kurie aiškiai suvokė, kaip svarbu pripažinti lygmenų hierarchiją[9].

Antropologijos istorijoje kartą išties rimtai mėginta paspartinti verčių teorijos pažangą. Keturiasdešimtųjų metų pabaigoje Kluckhohnas ryžosi iškelti vertes į dienos šviesą, sutelkdamas Harvarde pastangas bei lėšų plačiam ilgalaikiam jų tyrimo projektui, numačiusiam bendromis pastangomis „lyginamuoju metodu tyrinėti vertes penkiose kultūrose". Atrodo, kad Jungtinėse Valstijose po Antrojo pasaulinio karo atsinaujino domėjimasis socialine filosofija bei noras suprasti svetimas kultūras ir jų vertes[10]. Kluckhohnas, be abejo, surado galimybę tuometines aplinkybes panaudoti reikalui, kuriuo jis pats asmeniškai giliai domėjosi. Jam pavyko išgarsinti savo projektą, sutelkusį būrį specialistų, kurie per dešimtmetį paskelbė įspūdingą gausybę darbų. Šios didžiulės pastangos šiandien, rodos, gerokai primirštos. Arba aš smarkiai klystu, arba jos nepaliko gilesnio pėdsako amerikiečių kultūros antropologijoje. Gal tai tik dar vienas mūsų disciplinai – ypač Jungtinėse Valstijose – tokio būdingo madų nepastovumo pavyzdys? O gal tokį nepasitikėjimą lėmė kažkokios vidinės priežastys, tarsi domėjimasis vertėmis išvis būtų nedėkingas ar apgaulingas dalykas, nors vargiai galėčiau

[9] G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris: Éd. Du Seuil, 1977, t. I, p. 243, 247 *tt*. Žr. C. Kluckhohn et al., „Values and Value-Orientation in the Theory of Action. An exploration in definition and classification", Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951, p. 399, pst. 19: „ten, kur paviršutiniškas žvilgsnis mato nesuderinamumus, atidesnis tyrimas atskleidžia skirtumus, kurie yra skirtingų referencijos rėmų funkcija": vienu atveju matomi pavieniai savaiminiai dalykai, kitu – tų dalykų tarpusavio sąsajos, kitaip tariant, pastaruoju atveju žvelgiama į juos „referencijos rėmuose".

[10] Žr. F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Macmillian, 1946, p. 257; Ray Lepley, ed., *Value; a Co-operative Inquiry*, New York: Colombia University Press, 1949; pats Clyde'as Kluckhohnas užsimena apie aplinkybes (*ibid.*, p. 388–389).

tuo patikėti? Aš nesijaučiu galįs į šį sudėtingą klausimą atsakyti, tačiau pamėginsiu Kluckhohno patirtyje įžvelgti pamoką, iš kurios ir mums pravartu pasimokyti. Pasimokyti šiuo atveju ne pro šalį kiekvienam, manančiam, kaip ir jis, jog verčių problema yra svarbiausia. Kluckhohnas nebuvo naivus, jis neabejotinai buvo plačios kultūros (įskaitant vokiškąjį komponentą, būdingą, rodos, ne vienam pirmųjų kartų amerikiečių antropologui) žmogus, ir mes galiausiai turėsime progą įsitikinti, kad kai kuriais klausimais, apie kuriuos čia kalbėsime, jis daugeliu atžvilgiu mus aplenkė. Tačiau nepaisant to, kad, vykdant projektą, labai pagausėjo žinių apie tyrimui pasirinktas atskiras grupes ar visuomenes, svarbiausio Kluckhohno tikslo – duoti postūmį lyginamajai antropologijai – požiūriu gauti rezultatai atrodo apgaulingi. Kaip tokį faktą paaiškinti?

Clyde'as Kluckhohnas įsijungė į Parsonso ir Shilso simpoziumą, kurio tekstai paskelbti rinkinyje, pavadintame *Toward a General Theory of Action;* jis čia pateikė reikšmingą teorinę esė[11], kurią galima laikyti Harvardo projekto chartija. Akivaizdu, jog Kluckhohas čia išplėtojo savąją poziciją, kurios pagrindinės linijos puikiai derinosi su simpoziumo „konceptualine schema". Jis tik atvirai nepritarė tam, kad būtų griežtai atskiriamos sistemos, liečiančios socialumo ir kultūros sferas[12]. Glaustumo sumetimais aš paminėsiu tik tris Kluckhohno ir jo pagrindinių kompanionų idėjas. Pirma, nors vertės (socialinės) neabejotinai yra svarbiausi socialinio kūno, lygiai kaip ir asmenybės, integracijos ir išlikimo (p. 419) – Hanso Molo žodžiais tariant, jų tapatybės – veiksniai[13], tačiau praktikoje apie tai paprasčiausiai pamirštama, ir dėl to kalti arba antropologai, vienpusiškai pabrėžiantys pokyčius, arba filosofai, atplėšiantys individualias vertes nuo

[11] „Values and Value-Orientation...", *op. cit.*, p. 388–433. Kluckhohnas savo platformą pakartojo daugelyje tekstų.

[12] Parsons st Shils, *Toward a General Theory of Action*, *op. cit.* (cit. Harper Torchbook leid., 1962), p. 26–27.

[13] *Identity and the Sacred, A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*, Agincourt, The Book Soc. of Canada, 1976.

už jų esančios socialinės plotmės. Šv. Augustinas sakė, kad tautą pagimdo žmonės, kuriuos vienija meilė kam nors.

Antra, aišku, jog svarbiausiu vertinės orientacijos (*value-orientation*) konceptu, kaip jį apibrėžė Kluckhohnas[14], čia, kaip ir Parsonso bei Shilso darbuose[15], yra laikoma glaudi idėjų ir verčių sąsaja, nesvarbu, ar ji apimtų „kognityvinius" ir „normatyvinius", ar „egzistencinius" ir „normatyvinius" aspektus. (Vienas įžvalgus antropologas pastebėjo, kad tasai konceptas kitu požiūriu yra kritikuotinas[16].) Tad verčių klasifikacinė lentelė, kurią pasitelkė Florence Kluckhohn, greta verčių tikrąja prasme apėmė ir tam tikrą minimalų idėjų bei tikėjimų skaičių. Pranašesne galima laikyti kiek platesnę Ethelio Alberto navahų klasifikacinę lentelę, apimančią ne tik „numanomas verčių prielaidas" (*value-premises*), kurios paprastai esti neišreikštos, bet ir išbaigtą pasaulio koncepcijos paveikslą, liečiantį verčių sistemos „filosofinį kontekstą" siaurąja prasme[17].

Trečia, čia aiškiai pripažįstama, kad vertėms būdinga „hierarchinė organizacija". Clyde'as Kluckhohnas viename savo programinio straipsnio puslapyje (p. 420) šį klausimą labai išsamiai ir įžvalgiai nušvietė, tačiau bene labiausiai šį aspektą išplėtojo Florence Kluckhohn. Ji pačiu laiku sudarė „vertinių orientacijų" palyginimo tinklelį. Tai trinarė prioritetų schema, kurioje išryškinti specifiniai akcentai arba nustatyti prioritetai, liečiantys žmonių tarpusavio santykius, laiką ir veiklą[18]. Autorė pabrėžė

14 „Values and Values-Orientation...", *op. cit.*, p. 410–411.

15 *Op. cit.*, p. 159–189.

16 „Plėtojant teoriją, priešingai, daugiausia dėmesio skiriama vertinėms orientacijoms (o ne idėjoms ir tikėjimams), nes teorijai labiau rūpi veikėjų vykdoma objektų selekcija ir satisfakcijos", – rašė Richardas Sheldonas straipsnyje, primenančiame prieštaravimų protokolą („Some Observations on Theory in Social Science", turėta omenyje Parsonso ir Shilso teorija, *op. cit.*, p. 40). Jis dar pridūrė, kad ypatingas dėmesys asmeniui ir „socialinei sistemai" galiausiai privedė prie to, kad kultūra buvo perskelta į dvi dalis.

17 E.M. Albert, „The Classification of Values: A Method and Illustration", *American Anthropologist*, 58, 1956, p. 221–248.

18 Remiamasi paskutine versija, pateikta Florence Kluckhohn, „Dominant and Variant Value-Orientations", žr. F. Kluckhohn et F.L.Strodtbeck eds., *Variations in Value-Orentations*, Evanston, Ill., 1961.

hierarchijos reikšmę ir atkreipė dėmesį į niuansų svarbą hierarchijoje. Kiekviena verčių sistema čia traktuojama kaip universalių (t.y. visur aptinkamų) elementų kombinacija *sui generis*. Būtent čia ieškota atsakymo į vieną problemą, su kuria susidūrė pats Clyde'as Kluckhohnas. Nepritardamas antropologinėje literatūroje įsigalėjusiai tendencijai visur matyti tik reliatyvumą ir norėdamas išvengti reliatyvizmo (absoliutaus), jis stengėsi išsaugoti tam tikrą universalių verčių minimumą[19]. Florence Kluckhohn požiūriu, universalumas glūdi pačioje medžiagoje, kurią skirtingos verčių sistemos apdoroja savitais būdais, iš atskirų valorizacijos aspektų sudarydamos originalius junginius.

Šioje vietoje leidžiu sau glaustai išsakyti dvejopą kritiką: nors verčių hierarchija ir pripažįstama, tačiau lentelėje ji plačiau netaikoma, ir dėl šios priežasties šią klasifikaciją galima traktuoti kaip atomizmo išraišką: jokių ryšių tarp pačių penkių padalų lentelė nenustato. Kas iš to, kad ji, pavyzdžiui, parodo, jog esama sąsajų tarp žmonių santykio su gamta ir žmonių tarpusavio santykių (tarp 1 ir 3 rubrikos)? Atrodo, kad bendro pagrindo prielaida čia taip ir lieka nepatvirtinta. Taigi schema neišvengiamai lieka sociocentrinė. Faktiškai šio modelio centre yra baltasis amerikietis, tiksliau – puritonas. Kitų kultūrų pasirinkimai, be abejo, gali būti kitokie, tačiau jie bylos tik ta kalba, kuri kyla iš amerikietiškųjų pasirinkimų.

Vėliau paskelbtame tekste Clyde'as Kluckhohnas greta Ethelio Alberto ir Florence Kluckhohn nustatytų klasifikacijos rėmų pateikė savus. Šį tekstą[20], kuriame Kluckhohnas kalbamu klausimu tarė, atrodo, paskutinį savo žodį, būtų pravartu panagrinėti

[19] Žr. pirmiausia C. Kluckhohn, „Categories of Universal Culture", Mimeo., Wenner-Gren symposium, 1952, birželis, Tozzer Library (žr. žemiau, pst. 20). Reikia pridurti, kad Florence Kluckhohn buvo ypač atidi hierarchinės konfigūracijos niuansams; tai leido jai pastebėti pokyčius ne tik tarp kultūrų, bet ir apibrėžtos verčių sistemos viduje ir šiuo pagrindu aiškiai suformuluoti verčių kaitos klausimą.

[20] C. Kluckhohn „The Scientific Study of Values", ištrauka. Šis tekstas rašytas ne anksčiau 1959 m., jis, atrodo, yra įžanginiams pranešimams skirto tomo dalis, tiksliau nustatyti man nepavyko (p. 25–54) (Dossier Kluckhohn, Tozzer Library, Peabody Museum, Harvard University).

plačiau nei čia įmanoma ne tiek dėl pačios schemos, kiek dėl ją nulėmusių motyvų. Autorius pabrėžė bendrą ir universalią projekto reikšmę, tuo pat metu atvirai pripažindamas numanomą siūlomos schemos pobūdį. Siekta sukurti grynai reliacionistinę schemą: ją sudaro serija binarinių kokybinių opozicijų. Be to, stengtasi, kad lentelėje išryškėtų požymių sąsajos, leidžiančios nors iš dalies atkurti analizuojamas sistemas.

Kaip paaiškinti, kad nenuilstamos pastangos, kurios pateikė daug teisingų įžvalgų, skaitytojo netenkina? Kalbant abstrakčiai, jis mums paliko tik į stalčiukus sudėliotus tinklelius, į kuriuos mes turime gebėti paskirstyti kokios nors verčių sistemos elementus. Nepaisant paskutinių gana pakilių Clyde'o Kluckhohno pastangų įtvirtinti struktūrinį arba struktūralistinį požiūrį ir naujai atkurti gyvą pirmapradį vieningumą, turime pripažinti, kad visuma išsibarstė dalimis. Ją užgožė atomizavimas. Kodėl? Suprantama, todėl, kad iš tikrųjų jis mėgino, pats to nesuvokdamas, sujungti ugnį ir vandenį, t.y., pasitelkdamas individualius bruožus, jis mėgino sujungti, viena vertus, struktūrą, tiksliau - hierarchinę struktūrą, kita vertus, klasifikaciją. Klasifikacijos poreikis veikiausiai sustiprėjo dėl to, kad buvo užsimota vienu metu lyginti penkias kultūras, o vertingiausias programos rezultatas buvo monografinės lentelės, kurios, kaip kad minėtoji Alberto lentelė, iš šios programos ir išaugo. Deja, tenka pripažinti, kad gilus, rimtas verčių lyginimas įmanomas tik tarp dviejų sistemų, traktuojant jas kaip visumas. Norint vėliau pasitelkti klasifikaciją, tektų remtis visumomis, o ne išvardintais elementais. Šiuo atžvilgiu mes esame arčiau Evans-Pritchardo „istoriografijos“, nei Radcliffe-Browno „natūraliojo visuomenės mokslo“.

Pasak Kluckhohno, terminas „vertė“, kuris iš esmės vartojamas daugiskaita, neseniai atėjęs į socialinius mokslus iš filosofijos. Jis traktavo šį terminą kaip interdisciplininį konceptą[21] ir

[21] *Ibid.*, sect. 2; „Values and Value-Orientation...“, *op. cit.*, p. 389.

veikiausiai dėl šios priežasties, progai pasitaikius, maišė individų ir grupės vertes. Terminas „vertinė orientacija" jam pačiam reiškė, kad individualaus veikėjo problema yra svarbiausia.

Suprantama, visa tai derinasi su biheivioristiniu požiūriu, tačiau pirmiausia tai – mūsų antropologinės problemos filosofinio „užnugario" ženklas. Filosofiniai debatai gąsdina savo apimtimi ir sudėtingumu. Vis dėlto pastangos išsiaiškinti antropologinį klausimą neleidžia jų tylomis apeiti. Laimei, manau, kad antropologinis požiūris gali šiek tiek nuskaidrinti filosofinius ginčus ir padeda susidaryti glaustą, bet pakankamai aiškų požiūrį.

Šiuo atžvilgiu galima kalbėti apie du filosofų tipus ar, tiksliau, dvejopą filosofavimą. Vienu atveju filosofuojama moderniosios kultūros viduje, stengiantis atsižvelgti į jos įtampas, giliąsias paskatas, vidinę logiką ir prieštaravimus. Žvelgiant šiuo požiūriu, prieinama prie išvados: iš to, kaip yra, neįmanoma nustatyti, kaip *turėtų būti*. Nuo faktų neįmanoma pereiti prie verčių. Sprendimai apie tikrovę ir vertinimai yra skirtingos prigimties. Norint parodyti, kad šios išvados neįmanoma išvengti, pakanka priminti porą ar trejetą labai svarbių moderniosios kultūros aspektų. Pirma, mūsų pasaulyje aukščiausią padėtį užima mokslas, ir, kaip jau pradžioje minėta, vardan to, kad būtų galimas mokslinis pažinimas, būties apibrėžimas buvo modifikuotas, griežtai pašalinant vertės matmenį. Antra, dėmesys individui skatino dorovės interiorizaciją, priskiriant ją individualiai sąžinei, ir tuo pat metu ji buvo atskirta nuo kitų veiklos tikslų ir išskirta iš religijos. Individualizmas ir pagrečiui vykęs žmogaus ir gamtos atsiskyrimas nutraukė ryšį tarp gėrio, tiesos ir grožio ir atvėrė plačią bedugnę tarp *esamybės* ir *privalėjimo*. Ši situacija yra mūsų likimas, nes ji sudaro moderniosios kultūros arba civilizacijos esmę.

Ar tokia situacija yra patogi ir pagrįsta, tai jau kitas klausimas. Minties istorija tarsi paneigia tai, nes vos tik Kantas paskelbė apie šį fundamentalų atskyrimą, talentingi jo sekėjai ir apskritai vokiečių intelektualai ėmėsi visokiais būdais atkurti jų

vieningumą. Tiesa, socialinė aplinka istoriškai buvo atsilikusi, o vokiečių inteligentija, net ir semdamasi įkvėpimo iš individualizmo, sielos gelmėse buvo persisunkusi holizmo. Tačiau minėtai tendencijai tebesipriešinama iki šiol.

Reikia pripažinti – kai nusigręžiama nuo aplinkos ir mėginama samprotauti, remiantis pradiniais principais, mintis, jog tai, ką žmogus privalo daryti, neturi nieko bendra su natūralia tvarka, su pasauliu ir žmogaus vieta pasaulyje, atrodo keista, apgaulinga ir nesuprantama. Tą patį galima pasakyti ir apie žmogų, kuris elgtųsi pagal tai, ką žinome apie kitas civilizacijas ir kultūras. Neseniai rašiau, jog „didžiuma visuomenių buvo įsitikinusios, kad gamtos tvarka jos remiasi ne mažiau nei sociale tvarka, kad net jų konvencijos yra gyvenimo ir pasaulio principų kopijos ar atvaizdai. Modernioji visuomenė nori būti „racionali", tai reiškia, kad ji siekia atitrūkti nuo gamtos ir susikurti autonomišką žmogišką tvarką"[22]. Natūralu, kad pirmiausia simpatizuojama filosofams, siekiantiems atkurti faktų ir verčių vieningumą. Jų mėginimai liudija, kad mes nesame visiškai išsilaisvinę iš bendro žmonijos modelio, kad tasai modelis vienaip ar kitaip reiškiasi mūsų visuomenėje ir, nors įsakmūs modernybės rėmai jį yra varžo, vis dėlto, ko gera, jis tuos rėmus šiek tiek modifikuoja. Tačiau būkime atsargūs...

Tie mėginimai gali įgauti įvairias formas. Viena jų vertes visiškai sunaikina. Skelbiama, jog vertinimai esą beprasmiai, jog jie išreiškia paprasčiausias nuotaikas ar emocines būsenas. Antai kai kurie pragmatizmo teoretikai tikslus paverčia priemonėmis: pasitelkę „instrumentinių verčių" kategoriją, jie daro išvadą, kad „vidinės vertės", t.y. vertės tikrąja prasme, išvis neegzistuoja[23]. Ko gera, šie mėginimai akivaizdžiai parodo kai kurių filosofinių

[22] *HH*, app. A, p. 318–319.

[23] Šiam klausimui iš esmės skirtas simpoziumas, kuriam vadovauja Lepley (*op. cit.*). Pragmatizmo šalininkai čia prieštarauja priemonių ir tikslų atskirčiai, kuri yra giminga mūsų jau aptartoms skirtims ir kuri moderniojoje kultūroje yra taip pat labai svarbi.

tendencijų negebėjimą suprasti realų žmonių gyvenimą ir ženklina individualizmo aklavietę. Kitą tendenciją galima apibūdinti kaip beviltiškas pastangas išaukštinti individualizmą, pasitelkiant į pagalbą modernų religijos *Ersatz*. Ši doktrina – ar kalbėtume apie marksistinę jos formą, ar apskritai apie totalitarines ideologijas, labai panašiai iš minėtų pastangų išaugančias, – pasirodė pragaištinga; kartais – bent jau Europos žemyne ir, beje, visai pagrįstai – ji laikoma grėsminga. Čia mums reikėtų tvirtai palaikyti Leszeką Kolakowskį, kuris šią tendenciją aistringai pasmerkė, priešingai kai kuriems niekus paistantiems intelektualams[24].

Mums įdomi viena Kolakowskio mintis; grėsmingas yra ne vien mėginimas tokias doktrinas primesti prievarta – grėsmė verčių nesuderinamumų forma slypi pačioje doktrinoje, nes vertes čia išreiškia smurtas veiklos lygmenyje. Šią mintį savo laiku patvirtino ir Karlas Pribramas: viename straipsnyje (1922), kuris retrospektyviai žvelgiant, t.y. prisimenant vėlesnius su Vokietija susijusius įvykius, pasirodė pranašiškas, jis pastebėjo, jog tarp prūsiškojo nacionalizmo ir marksistinio socializmo esama struktūrinio panašumo ir analogiško nepadorumo. Pasak Pribramo, abiem būdinga tai, kad nuo individualistinio pagrindo staiga peršokama prie holistinės („universalistinės") valstybės arba, marksizmo atveju, proletariato klasės konstrukcijos, ir abiem atvejais tai sietina su doktrina, kurios skelbiamos kokybės nesiderina su pradinėmis prielaidomis, taigi jos yra nepagrįstos[25]. Tokiuose susikirtimuose glūdi totalitarizmo užuomazgos. Patys filosofai tokio pobūdžio nesuderinamumams dažniausiai neįautrūs, betgi, tiesą sakant, jų konstrukcijos visuomenei retai pritaikomos[26].

24 L. Kolakowski, „The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma", *Man and World*, 1977, t. 10, nr. 2.

25 Žr. aukščiau, p. 159 *tt*.

26 Žr. aukščiau, skyr. VI, p. 215. Vienas karikatūriškas pavyzdys: pasak Joachimo Ritterio, Hegeliui pavyko sukurti aristotelišką Prancūzijos revoliucijos filosofiją („Hegel und die französische Revolution" (1957), kn. *Metaphysik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977).

Kyla vienas klausimas: sieti totalitarizmą su panašaus pobūdžio nesuderinamumais ganėtinai patogu – betgi visuomenėse esti visokių nesuderinamumų, tai rykštė, be kurios neįmanoma jų plėtotė. Toenniesas yra pabrėžęs, kad „bendruomenė" ir „visuomenė" yra du moderniosios visuomenės principai. Preliminariai galimas toks atsakymas: jie veikia skirtinguose socialinio gyvenimo lygmenyse, tuo tarpu artificializmui būdinga šiuos lygmenis ignoruoti, todėl galima kolizija tarp to, ką artificializmas sąmoningai iškelia, ir substrato, kuris iš tikrųjų jam yra nežinomas. Galimas dalykas, kad mūsų individualistinėse visuomenėse būta, tiksliau sakant, *esama* poreikio daugiau ar mažiau grįžti prie holizmo, tačiau tai gali būti padaryta tik aiškiai skiriant tarpusavyje subordinuotus lygmenis ir šitaip užbėgant už akių didesniems konfliktams su dominuojančia arba pirmine verte. Įvedus labai sudėtingą hierarchinę artikuliaciją, čia, ko gera, išryškėtų tam tikra *mutatis mutandis* paralelė su labai ištobulintu tradicinės Kinijos etiketu[27]. Apie tai dar kalbėsime. Bet kuriuo atveju mes, būdami pasaulio bei atskiros to pasaulio valstybės piliečiai, privalome sykiu su Kolakowskiu likti ištikimi kantiškajai atskirčiai, nes ji yra integruojanti moderniosios konfigūracijos dalis.

Kaip ši atskirtis paveikė socialinį mokslą? Praėjo tie laikai, kai bihevioristinis mokslas buvo išstūmęs verčių bei apskritai socialinių reprezentacijų tyrinėjimus. Mes tyrinėjame socialines reprezentacijas kaip ypatingos rūšies socialinius faktus. Čia būtina atkreipti dėmesį į du momentus. Pirma, savaime aišku, kad „laisvę nuo vertinimų" (*value-free*) skelbiantis požiūris remiasi kantiškąja skirtimi, nes be jos mūsų paprastas požiūris į „faktus" nulemtų mūsų vertinimus, ir mes liktume uždaryti savo pačių sistemoje, kuri, kaip ir visos visuomenės – išskyrus principine prasme būtent mūsų visuomenę – yra sociocentrinė. Šis požiūris tik patvirtina, jog tarp mokslo ir esaties/privalėjimo skirties

[27] Žr. aukščiau, p. 245. Savaime suprantama, tokia lygmenų atskirtis galėtų būti efektyvi tik tokiu atveju, jeigu ji funkcionuotų piliečių sąmonėje.

esama ryšio. Tačiau žvelgiant filosofiniu aspektu, mūsų požiūriu negalima pasikliauti. Galima laikytis prielaidos, kad mes privalome skirti tironiją ir teisėtą valdžią. Leo Straussas, prieštaraudamas Maxui Weberiui, teigė, kad socialinis mokslas negali apsieiti be vertinimų[28], ir iš tikrųjų, kaip atskleidė įsitikinimų etika, „laisvės nuo vertinimų" nuostata, kurios laikėsi Maxas Weberis, jį privedė prie nepageidautinų pasekmių. Laikantis dar radikalesnės pozicijos, galima manyti, kad jeigu vertės nėra pripažįstamos, jų neįmanoma realiai suprasti (ši pažiūra gana artima marksistinei tezei), ir kad reliatyvizuoti vertes tolygu jas sunaikinti. Šią tezę vienoje diskusijoje griežta logine kalba patvirtino A.K. Saranas[29]. Jeigu taip yra iš tiesų, tai kultūros negali tarpusavyje bendrauti, o tai reiškia kultūrinį solipsizmą, grįžimą prie sociocentrizmo. Vis dėlto šioje vietoje esama tiesos ta prasme, kad lyginimas implikuoja universalų pagrindą: galiausiai turime kaip būtinybę pripažinti, kad kultūros negali būti tarpusavyje tokios nepriklausomos, kaip jos to norėtų, ir kad tai laiduoja vidinis jų koherentumas.

Kitais žodžiais tariant, mes susiduriame su tokia problema: kaip nutiesti tiltą tarp mūsų moderniosios ideologijos, kuri atskiria vertes ir „faktus", ir kitų ideologijų, kur vertės yra „dalinai užklojusios" pasaulio koncepciją[30]? Paieškos anaiptol nėra beprasmės – nepamirškime, kad ši problema iš tikrųjų egzistuoja pasaulyje, koks jis yra. Neabejotina, kad kultūros viena kitą veikia ir net kažkokiu būdu, tegu ir menkai, tarpusavyje komunikuoja. Antropologija privalo suteikti šioms apgraibom vykstančioms paieškoms sąmoningą formą ir šitaip atsiliepti į dabarties poreikį. Mums tenka uždavinys sumažinti atotrūkį tarp

[28] L. Strausss, *Droit naturel et Histoire*, Paris: Plon, 1954, skyr. II, ypač p. 85 (originalas: *Natural Right and History*, Chicago, 1953).

[29] Žr. L. Dumont, „A Fundamental Problem in the Sociology of Caste", *Contributions to Indian Sociology*, IX, 1966, gruodis (p. 17–32), p. 25–27.

[30] Kaip „dalinio užklojimo" (angl. *embeddedness*) referenciją skaitytojui galima priminti čia jau minėtą Karlo Polanyi mintį, kiek praplečiant jo tezę apie išskirtinį moderniosios civilizacijos pobūdį (žr. aukščiau, p. 14).

vieno ir kito ideologijos tipų, modernųjį variantą integruoti į bendrąjį. Dabar pamėginsime kuo tiksliau ir nuodugniau nusakyti jų santykį.

Apskritai vertės yra glaudžiai susijungusios su kitomis reprezentacijomis. „Verčių sistema" – tai abstrakcija, „ištraukta" iš platesnio pobūdžio idėjų ir verčių sistemos[31]. To negalima pasakyti tik apie nemoderniąsias visuomenes, o kalbant apie moderniąsias, išimtį – beje, labai reikšmingą – sudarytų tos visuomenės, kurios apie *dorovines* (individualias) vertes sprendžia pagal jų santykį su „objektyviu", moksliniu pažinimu. Mat visa, ką mes aukščiau kalbėjome apie *privalėjimą*, liečia išimtinai individualų, „subjektyvų" dorovingumą. Nors tasai dorovingumas mūsų moderniojoje sąmonėje sugyvena su kitomis normomis, su įprastinėmis vertėmis, tokiomis, kaip tradicinės socialinės etikos vertės, tai nekliudo jam tapti aukščiausia verte tuo pat metu, kaip ir mokslui, – net ir tuo atveju, kai mūsų akivaizdoje vyksta vienokie ar kitokie perėjimai, kai vienas vertes pakeičia kitos. Antai modernioji lygybės vertė pastaraisiais dešimtmečiais pasklido tose Europos srityse, kuriose dar vyravo tradicinė etika; nuo Prancūzijos revoliucijos (kurios vertės implikavo lygybę) laikų iki pat mūsų dienų moterų lygybė netapo verte, kuri būtų pajėgusi sugriauti subordinaciją, iš kurios visumos išaugo visas institucijų ir reprezentacijų kompleksas. Kova tarp dviejų „verčių sistemų" nuolat stiprėjo, ji dar anaiptol nėra pasibaigusi: mūsų individualistinės vertės yra stebėtinai patvaraus socialinės sistemos inertiškumo taikinys, tačiau atkaklias jos atakas sąmonė vis menkiau bepateisina.

Idėjų ir verčių neatsiejamumą galima pailiustruoti, pasitelkus, pavyzdžiui, kairės ir dešinės atskirtį. Ši atskirtis yra labai

31 Mes nustatėme, kad šio požiūrio aiškiai laikėsi Parsonsas ir Shilsas (*op. cit.*) bei Kluckhohnas (žr. aukščiau, p. 255). Pastarasis analizuoja santykį tarp normatyvinių ir „egzistencinių" pasakymų („Value and Value-Orientation...", *op. cit.*, p. 392–394); jis cituoja (p. 422) Herskovitso mintį apie „kultūros fokusą" (*cultural focus*), kur susijungia verčių distribucija ir idėjų konfigūracijos (žr. *HAE, I*, p. 28–29, taip pat aukščiau, p. 245).

plačiai paplitusi, galima sakyti – universali, galima sakyti, visuotinai paplitusi, tam tikra prasme ji tebėra būdinga ir mums, nors mūsų nuostatos šiuo atžvilgiu ir atitinka moderniąją ideologiją. Mes esame įpratę analizuoti šią atskirtį kaip dvinarę. Mūsų požiūriu, tai yra iš esmės simetriška opozicija, abiejų jos polių statusas yra vienodas. Mums atrodo, jog tai, kad iš tikrųjų šie du poliai nėra vertinami vienodai, kad dešinė ranka laikoma pranašesne už kairiąją, yra savavališkas dalykas, jog tai – primestas požymis, kurį mes stengiamės paaiškinti. Tokia mąstysena buvo būdinga ir Robertui Hertzui, kai jis rašė klasikine tapusią savo esė, ji ir šiandien tebeviešpatauja. Tačiau tai visiškai klaidingas požiūris. Kaip jau sakyta, kūno, kaip *visumos,* kuriai priklauso kairė ir dešinė rankos, referencija susideda iš dešinės, kairės ir jų skirties[32]. Tai juk akivaizdu: paimkime bet kokią poliarinę opoziciją, priskirkime jos poliams skirtingą vertę – dešinės ir kairės opozicijos negausime. Dešinė ir kairė, kurių santykis su kūnu yra skirtingas (sakytume, tai dešinysis santykis ir kairysis santykis) yra skirtingos *pačios savaime.* (Mūsų juslinė patirtis aiškiai byloja, jog tai anaiptol nėra dvi tapačios esybės skirtingose vietose.) Kaip visumos skirtingos dalys, dešinė ir kairė skiriasi tiek vertės, tiek ir prigimties atžvilgiu, nes dalies ir visumos santykis yra hierarchiškas, o skirtingas santykis čia reiškia skirtingą vietą hierarchijoje. Taigi galima teigti, kad rankos ir jų užduotys arba funkcijos yra skirtingos ir sykiu atitinkamai turi aukštesnį ir žemesnį statusą[33].

Dešinės–kairės santykis tam tikra prasme yra pamokantis. Tai bene geriausias konkretaus santykio, kuris per pojūčius tvirtai susijęs su žmogaus gyvenimu, pavyzdys; fizikos mokslai jį ignoravo, o antropologijai pavyko jį atkurti arba reabilituoti. Aš

[32] Žr. aukščiau, skyr. VI, 2 dalis.
[33] Visumos ir dalies santykis anksčiau buvo apibrėžtas kaip hierarchinė opozicija arba priešybės apglėbimas (žr. aukščiau, p. 238; *HH).* Tomo Akviniečio požiūriu, skirtingume savaime glūdi hierarchija: „matosi, kad tvarka iš esmės susidaro iš nelygybės (arba skirtingumo: *disparitate)*", žr. Gierke, *Political Theories of the Middle Age, op. cit.*, Beacon Press, 1958 (= DGR III), pst. 88.

manau, kad šis santykis mus pirmiausia moko, jog sakyti „konkretus" reiškia sakyti „turįs vertę". Tai dar ne viskas, nes juk minėtas vertės skirtingumas priklauso nuo situacijos, ir į tai reikėtų atkreipti dėmesį. Reikalas tas, kad tam tikras funkcijas atidavus kairei rankai, dešinioji, visumos atžvilgiu išlaikydama pranašumą, šių funkcijų požiūriu atsidurs antroje vietoje.

Dešinės–ir–kairės pora yra sykiu ir idėja, ir vertė, kitaip tariant, tai vertė–idėja arba idėja–vertė. Vadinasi, bent jau kai kurios tam tikrai populiacijai būdingos vertės yra įaustos į pačias jos koncepcijas. Norint tai nustatyti, nebūtina tyrinėti žmonių pasirinkimus. Mat šios vertės neturi nieko bendra su tuo, ko galima pageidauti ar trokšti – jos tik leidžia daryti prielaidą, kad paprastas visumos ir dalies santykio – arba patirtyje atsiskleidusios tvarkos – suvokimas nėra išdilęs. Modernieji žmonės yra linkę apibrėžti vertę laisvo apsisprendimo, *Kürwille* (Toenniesas) aspektu, nors iš tikrųjų mes čia esame *Naturwille*, natūralios, spontaniškos valios sferoje. Tiksliau tariant, visuma čia nėra labiau pageidautinas dalykas nei jos dalys, ji tiesiog yra už jas pranašesnė. Argi dešinė yra labiau „pageidautina" nei kairė? Ji tik yra tam tikromis sąlygomis tinkamesnė. Elgtis „normaliai" – štai ir visa, ko šiuo atveju galima pageidauti. Kai dėl modernios tendencijos hierarchiją sieti su galia, tai vargu ar kas ryžtųsi teigti, kad dešinė valdo kairę. Net ir jos pranašumą veiklos sferoje riboja funkcijos, kurias jai tenka vykdyti.

Analizuojama situacija, be kita ko, parodo, kokiu būdu mes, modernieji žmonės, mėginame pašalinti tai, kas iš tikrųjų yra normalus dalykas. Iš tikrųjų juk mes taip pat, kaip ir anksčiau gyvenusieji bei visi kiti dabartiniai žmonės, operuojame ir dešine, ir kaire ranka, kaip ir nuosavu kūnu. Tačiau mes pasidarėme tolerantiški kairiarankiams, kaip to reikalauja mūsų individualizmas bei rankų devaliorizacija. Pirmiausia mes esame linkę *suskaidyti* prigimtinį santykį, atskirdami vertes nuo idėjų ir apskritai nuo faktų, o tai reiškia, kad mes atskiriame idėjas ir faktus nuo „visumų", kuriose jos realiai reiškiasi. Užuot susieję

tiriamąjį – t.y. dešinės ir kairės – lygmenį su aukštesniu, t.y. kūno, lygmeniu, mes apribojame savo žvilgsnį, nes abu juos matome vienoje plotmėje, ir anuliuojame subordinaciją, nes atskiriame vieną nuo kito jos elementus. Toks subordinacijos arba, tiksliau tariant, transcendencijos nepaisymas reiškia, kad, užuot žvelgus gilyn, stebimas paviršius, o atsiveriantis plokštumos vaizdas savo ruožtu gimdo „atomizaciją", dėl kurios taip dažnai aimanuoja romantiškieji arba nostalgiškieji modernybės kritikai. Apskritai modernioji ideologija hierarchišką pasaulį, kurį ji paveldėjo, išsklaidė, paversdama jį plokščių vaizdų rinkiniu. Bet aš užbėgu už akių[34].

[34] Teiginys, kad moderni mąstysena išardė „visumas", kurių apsuptyje žmogus iki tol jautėsi esąs, gali atrodyti radikalus ir keistas. Tačiau aš manau, kad tai teisingas teiginys ta prasme, kad jokia visuma nebeturi tos vertės, apie kurią aukščiau kalbėjome. Jei mūsų laikų filosofijoje ieškotume atsakymo į paprastą klausimą, kuo skiriasi visuma ir rinkinys, vargiai pavyktų rasti, o jeigu ir rastume, veikiausiai atsakymas būtų paviršutiniškas arba mistiškas, kaip, pavyzdžiui, Lukácso (žr. Kolakowski, *op. cit.*). Kaip ryškų pavyzdį išskirčiau Hegelio sistemą, kurios struktūrą lėmė tai, kad pastangos lokalizuoti Absoliutą arba beribę vertę, būties Totalumą (jaunystės raštuose) galiausiai nukrypo į individualios esybės Tapsmą – kiek detaliau aš tai žadu aptarti kitoje vietoje. Nors holistinės mąstysenos tendencijų neabejotinai esama, tačiau jos taip pat neišvengia keblumo, su kuriuo modernus protas susiduria kalbamu klausimu; žr. D.C. Phillips, *Holistic Thought in Social Sciences*, Stanford University Press, 1976 (tarpais čia diskutuojama kiek tendencingai). Išimtis – Arthuro Koestlerio knyga (*The Ghost in the Machine*, London: Hutchinson, 1967). Pacituosime jo reziumė (p. 58): „Organizmai ir visuomenės – tai daugiapakopės hierarchinės struktūros, susiejančios dalines visumas, kurios, būdamos tarpusavyje subordinuotos (*sub-wholes*), yra pusiau autonomiškos ir skaidosi į dalines žemesnės eilės visumas ir t.t. Pasitelktas terminas „holonas" pažymi tas tarpines esybes, kurios, *santykiaudamos* su joms hierarchijoje pavaldžiomis visumomis, funkcionuoja nelyg būtų savarankiškos (*self-contained*), o *santykiaudamos* su virš jų esančiomis (*superordinates*) visumomis, funkcionuoja kaip pavaldžios dalys [mano pabraukta]. Matome, kad Koestleris hierarchiją traktuoja kaip lygmenų grandinę, kai aš pabrėžiau paprastą ryšį tarp vienas po kito einančių lygmenų. Holoną jis apibrėžė puikiai. Reikia tik iš naujo hierarchizuoti du šio Jano veidus: pirmenybę turi kiekvienos dalinės visumos, kaip aukščiau esančio elemento, integracija, o jo paties integravimasis arba savęs patvirtinimas (*self-assertion*) yra antraeilis dalykas (*HH*, pabaigos žodis). Lygmenų hierarchiją, kaip jau sakyta, pripažino Gregory Batesonas (žr. aukščiau, pst. 9, p. 254). Biologas François Jacobas pasitelkė sąvoką „integronas", turinčią panašią prasmę, kaip Koestlerio holonas (*La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris: Gallimard, 1970, p. 323).

Laikantis nemodernaus požiūrio, kurį aš čia mėginau reabilituoti, manoma, jog dešinės ar kairės rankos vertė glūdi jų sąsajoje su kūnu, kitaip tariant, aukštesniame būties lygmenyje: turint omeny patirties, kurioje toji esybė egzistuoja, lygmenų hierarchiškumą, aišku, kad jos vertė čia yra glaudžiai susijusi su priklausomybe. Būtent šio – beje, itin reikšmingo – suvokimo modernieji žmonės yra netekę, jį ignoruoja arba atmeta, patys to kaip reikiant nesuprasdami[35].

Šis momentas labai svarbus, aiškinantis blogio problemą. Paprastai susikerta dvi blogio sampratos: vieni mano, kad blogis – tai gėrio nebuvimas arba jo stygius, o nedorybė sietina su labai menka ar stačiai nuline verte; kitiems blogis yra savarankiškas principas, veikiantis prieš savo opoziciją, kaip kad Šėtono valia rungtyniauja su Dievo valia[36]. Tačiau palyginę Leib-

[35] Ar tai, kas teisinga, kalbant apie ypatingas esybes ar visumas (Koestlerio *sub-wholes* arba „holonus"), gali būti teisinga, ir kalbant apie didžiąją Visumą, universumą arba visumų visumą? Ar galima teigti, kad toji Visuma savo ruožtu reikalauja aukštesnės esybės, iš kurios kyla jos vertė? Kad ji pati gali integruotis, tik būdama subordinuota kažkam už save viršesniam? Savaime suprantama, tai niša religijoms, ir būtų galima netgi mėginti išprotauti, į ką vienaip ar kitaip turėtų būti panaši Anapusybė, būdama paskutinė riba. Mes tada galėtume ne tik pritarti Durkheimui, esą žmonės jaučia „empirinių" duomenų papildo poreikį, bet dar pridurti, kad esama poreikio ir vertės kulminacijai. Šias spekuliatyvias mintis sukurstė visiškai priešingas Lovejoy požiūris. Savo klasikinį veikalą *Didžioji Būties Grandinė* (*The Great Chain of Being, op. cit.*) jis pradeda teiginiu, kad „ekstrapasaulietiškumas" (*otherworldliness*) – tai bendras požiūris, kurį skirtingomis formomis išreiškia kai kurios didžiosios religijos, skatindamos bėgti nuo šio pasaulio nedarnos ir tuštybės, ieškant prieglobsčio anapus. Lovejoy linkęs šią nuostatą ir pasaulį absoliučiai vieną nuo kito atskirti: tai tik vieta, į kurią siūloma pabėgti ir kuri ekstrapasaulietiškumui nieko nereiškia (*ibid.*, p. 28–30). Pasvarstykime. Stabtelėkime, kaip tai daro ir Lovejoy, prie kraštutinės ekstrapasaulietiškumo formos – budizmo. Be abejo, Buda nesistengė pasaulio pateisinti. Vis dėlto jis naudojo vieną – tiesa, negatyvų – paaiškinimą. Apskritai anapusybė yra daugiau nei prieglobstis, tai tolima vieta, iš kur, jei taip galima pasakyti, žvelgiama atgal, už savęs, atsiribojus nuo žmogiškosios pasaulio patirties – juk galiausiai tai reiškia transcendenciją, kurios atžvilgiu tam tikra vieta skirta pasauliui. Šis transcendentiškas požiūris, ko gera, buvo istoriškai būtinas, norint suprasti pasaulį kaip visumą. Vienaip ar kitaip, istorija pateikia daugybę pavyzdžių – Indijoje ir, ko gera, ne mažiau Vakaruose – kad ekstrapasaulietiškumo nuostata turėjo didžiulį poveikį gyvenimui pasaulyje, o laikantis absoliutaus jų heterogeniškumo prielaidos, šis poveikis būtų nesuprantamas dalykas.

[36] Lovejoy, *op. cit.*, skyr. VII.

nizo Teodicėją su Voltaire'o samprotavimais apie žemės drebėjimą Lisabonoje, pastebėsime, ko gera, visai kito pobūdžio atskirtį. Trumpai tariant, Leibnizo požiūriu, tai, kad pasaulyje esama *lokalinio*, t.y. vienur ar kitur pasitaikančio, blogio, nekliudo pasauliui *globalia* prasme būti geriausiam iš visų galimų pasaulių. Voltaire'o dėmesys krypsta tik į patį faktą, kad pasaulyje esama tiek daug blogio, visa kita jam nesvarbu, veikiau jis nieko kito ir nepastebi. Voltaire'as anaiptol ne tas žmogus, kuris suktų sau galvą, kokios yra *realaus* pasaulio egzistavimo sąlygos. Jis paprasčiausiai atsakytų, jog žmogaus protas nepajėgus to paaiškinti. Leibnizo požiūriu[37], gėris ir blogis pirmiausia yra vienas nuo kito priklausomi, vienas be kito neįsivaizduojami. Tačiau tai pasakyti per maža, nes kaip ir dešinės, ir kairės atveju, jie tikrų tikriausiai nėra lygūs. Pasitelkdamas savąjį hierarchinės opozicijos apibrėžimą, galėčiau pasakyti, kad gėris, būdamas blogio priešybė, apima blogį. Kitaip tariant, tikrasis tobulumas – tai ne blogio nebuvimas, o tobula jo subordinacija. Pasaulis, kuriame nebūtų blogio, negalėtų būti geras. Iš tikrųjų mūsų valia vadinti tai tikėjimo universumu, priešpriešinant jį kasdienio proto, kasdienio modernaus proto universumui. Tačiau iš šiuo atveju kalbamas pasaulis – konkretus, ir būtent tuo jis turtingesnis už sausą principą. Tiksliau tariant, tai universumas, kuriame glaudžiai susipynusios skirtingos konkretaus gyvenimo dimensijos, universumas, kuriame jos dar neišskaidytos. Savaime aišku, Voltaire'o pasaulyje taip pat esama įvairių gyvenimo dimensijų, tačiau jo mintis, nepajėgdama jų visų kartu aprėpti, daro atranką. Be jokios abejonės, mes gyvename Voltaire'o, o ne

[37] Žr. Serres, *op. cit.* Nereikėtų Leibnizo pasaulio paprasčiausiai tapatinti su tradiciniu pasauliu. Galimas dalykas, jog teodicėjoms būdinga tai, kad jos kelia klausimus individualistinėje plotmėje, sykiu mėgindamos – daugiau ar mažiau sėkmingai – vėl įtvirtinti holistinį požiūrį. Kita vertus, volteriškasis susierzinimas geriausiu atveju turėjo tenkintis paaiškinimu, kad vienas magneto polius negali būti atskirtas nuo kito, kaip kai kas tikėjosi. „Kadaise, sulaužius magnetus, buvo stengiamasi atskirti šiaurės ir pietų magnetizmą. Viltasi turėti du skirtingus traukos principus. Tačiau kaskart, nepriklausomai nuo smūgio jėgos, kiekvienoje nuolaužoje vėl atsirasdavo neatskiriami poliai" (Bachelard, įžanga Buberio kn. *Je et Tu*, Paris, 1938, p. 9).

Leibnizo pasaulyje. Skirtumas tik tas, kad mes gebame aiškiau suvokti jų santykį.

Tarkime, kad išsiaiškinę dešinės ir kairės pavyzdį, mes sutariame, kad idėja ir jos vertė yra neatsiejamos ir kad tyrimo objektu reikia laikyti konfigūraciją, kurią sudaro *idėjos-vertės* arba *vertės-idėjos*. Gali kas nors paprieštarauti, kad tokius sudėtingus esinius sunku paaiškinti. Ar šiuos tarpusavyje sąveikaujančius daugialypius objektus išvis įmanoma realiai tyrinėti? Uždavinys išties sunkus, jis kertasi su labiausiai įsišaknijusiais mūsų įpročiais. Tačiau mes nesame tokioje beviltiškoje padėtyje, kad negalėtume pradėti. Pradėsime nuo trijų pastabų. Pirma, toji konfigūracija yra *sui generis*, mat idėjos ir vertės yra hierarchizuotos ypatingu būdu. Antra, vienas šios hierarchijos ypatumų yra tai, kad ji apima inversiją. Pagaliau toji konfigūracija paprastai esti segmentuota. Šiuos tris bruožus aš paeiliui aptarsiu.

Pradėkime nuo *hierarchijos*. „Aukštesnės" idėjos yra prieštaringos, jos apima „žemesnes". Šį labai savitą santykį aš pavadinau „apglėbimu". Idėja, kurios reikšmė ir statusas išauga, įgauna savybę apglėbti savo priešybę. Būtent Indijoje aš pastebėjau, kad nepriekaištingas tyrumas apglėbia galią. Paimkime kitą, mums artimesnį pavyzdį, atsiskleidusį, tyrinėjant ekonomikos idėjas: ekonomistai apie *gėrybes* ir *paslaugas* kalba kaip apie vieną kategoriją, sujungdami, viena vertus, prekes ir, kita vertus, paslaugas, kurios, būdamos visiškai kas kita, vis dėlto yra joms prilyginamos[38]. Beje, šis pavyzdys, be kita ko, byloja ir apie žmonių tarpusavio santykių (paslaugos) pavaldumą žmonių ir daiktų santykiams (gėrybės), o ištyrę, pavyzdžiui, melaneziečių mainų sistemą, matome prioriteto inversiją, mat čia kalbama apie *prievoles* ir *gėrybes* taip, tarsi prievolės (žmonių tarpusavio santykiai) apimtų daiktus, kitaip tariant, apglėbtų savo priešybę.

[38] Žr. *HAE, I, index, s.v.* Hierarchie, exemples.

Paminėjome antrąjį bruožą, *inversiją*. Geras pavyzdys šiuo atveju galėtų būti loginis kunigo ir karaliaus santykis, kuris susiklostė Indijoje arba, turint omenyje mums artimesnę aplinką, kurį nustatė popiežius Gelazijus praėjus penkiems amžiams po Jėzaus Kristaus. Religijos dalykuose kunigas be jokių išlygų yra aukštesnis už karalių ar imperatorių, kuriam patikėta viešoji tvarka. Tačiau tuo pat metu kunigas paklus karaliui viešosios tvarkos, t.y. subordinuotoje, sferoje (žr. aukščiau, skyr. I). Toks chiazmas yra aiškiai išreikštos hierarchijos charakteristika. Jis užsitušuoja tik tokiu atveju, kai aukštesnysis hierarchinės opozicijos polius sutampa su visuma, o žemesnysis polius yra apibrėžiamas tik aukštesniojo atžvilgiu, kaip tai būdinga Adomo ir Ievos, kuri yra sukurta iš Adomo kūno dalies, hierarchijai. Šiuo atveju inversija gali būti nustatyta tik empirinėje plotmėje, t.y. už ideologijos tikrąja prasme rėmų; antai manoma, kad šeimoje faktiškai dominuoja motina, nors iš principo ji pavaldi vyrui. Inversija slypi pačioje struktūroje; antrosios funkcijos apibrėžimas implikuoja inversiją sau pavaldžiose situacijose. Kitais žodžiais tariant, hierarchija yra *dvimatė (bidimensionnelle)*, ji liečia ne tik nagrinėjamas esybes, bet ir atitinkamas situacijas, ir šis jos dvimatiškumas kaip tik ir implikuoja inversiją. Vadinasi, nepakanka kalbėti apie skirtingus „kontekstus", kuriuos mes išskiriame, nes jie yra „užprogramuoti", fiksuoti ar slypi pačioje ideologijoje. Reikia kalbėti apie skirtingus „lygmenis", kurie yra realūs, hierarchizuoti, kaip ir atitinkamos esybės.

Trečia, vertės dažniausiai esti *segmentuotos* arba, sakytume, vertės taikymas paprastai – išskyrus tuos atvejus, kai kalbama apie specifiškai modernias reprezentacijas – esti segmentuotas. Aš pateiksiu keletą pavyzdžių, parodančių, kaip ryškiai skiriasi nemodernios ir modernios kultūros priklausomai nuo to, kokia yra jų skirčių organizacija arba konfigūracija. Vienur ir kitur susidaro skirtingas įspūdis. Vienu atveju – kaip tai būdinga, pavyzdžiui, Indijai, – skirčių esti labai daug, jos kinta, yra paslankios, „jos keliauja nepriklausomai vienos nuo kitų po ganėtinai

retą reprezentacijų tinklą"[39]; be to, jos akcentuojamos priklausomai nuo situacijos, vienur iškeliamos į pirmą planą, kitur užtušuojamos. Jei kalbėsime apie mus, tai mes dažniausiai mąstome juodomis ir baltomis spalvomis, paskleisdami aiškias disjunkcijas (arba arba) po platų reprezentacijų lauką ir sumūrydami tvirtas sienas tam, kad jos nužymėtų svarbiausių reprezentacijų ribas. Stebėtina, kad panašus kontrastas neseniai pastebėtas ir teologinėje politikoje, gretinant ankstyvąją krikščionybę ir viduramžių pabaigą. Pasak Caspary, „lėtai brendusi scholastinė ir juridinė mąstysena", linkusi „labiau pabrėžti aiškumą ir distinkcijas nei tarpusavio santykius", izoliavo politinę dimensiją, tuo tarpu „skaidrūs daugiabriauniai simboliai <...> tapo vienmatėmis neįžvelgiamomis emblemomis"[40].

Į panašų kontrastą Erikas Eriksonas atkreipė dėmesį ir moderniojoje psichologijoje. Samprotaudamas apie paauglių tapatybės formavimąsi, jis priešpriešina dvi galimas šio proceso charakteristikas, kurias jis atitinkamai vadina *wholeness* ir *totality* ir kurios, jo manymu, išreiškia skirtingas „visybės" (*entireness*) formas arba struktūras:

> *Wholnesse* (kaip geštaltas) akcentuoja sveiką, organišką, vis stiprėjantį sąryšį tarp nuolat įvairuojančių visybės (*entirety*) funkcijų ir dalių, kurias vienas nuo kitų skiria atviros, paslankios sienos [pažymėtina, jog pavartota daugiskaita]. O *totality*, priešingai, primena geštaltą, kuris akcentuoja absoliučiai atskiriančią sieną; jeigu yra nustatomi vienokie ar kitokie kontūrai, tai reiškia, kad išorėje negali likti nieko, kam priklauso būti viduje, o kam priklauso būti išorėje, negali būti toleruojama viduje. Be to, *totality* arba absoliučiai prisiima, arba absoliučiai atmeta, kadangi absoliutą išreiškianti kategorija turi būti arba logiška, arba nelogiška, o dalys arba viena prie kitos linksta (jei taip galima pasakyti), arba ne[41].

Mes neturime galimybės pasekti tolesnių subtilių Eriksono samprotavimų. Mums iš esmės yra svarbus pats suvokimas, jog esama dvejopų visumos koncepcijų ar apibrėžčių: viena jų rei-

[39] *La Civilisation indien et nous*, éd. 1975, *op. cit.*, p. 30.
[40] Caspary, *op. cit.*, p. 113–114, 189–191. Verta paskaityti visą pabaigą.
[41] E.H. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York: Norton, 1964, p. 92.

kalauja neperžengiamų sienų, kita – vidinių sąsajų ir koherentumo. Mūsų požiūriu, pirmoji yra moderni, savavališka ir tam tikra prasme mechaniška, antroji – tradicinė ir struktūrinė[42].

Turėtų būti aišku, jog išryškėję segmentuotų ir nesegmentuotų reprezentacijų skirtumai neatitraukė mūsų nuo verčių problemos. Apytikriai galima pasakyti, kad čia kalbama apie holistinių verčių (pirmuoju atveju) ir individualistinių verčių (antruoju atveju) skirtingumą.

Esu dėkingas Robertui Bellah, atkreipusiam mano dėmesį į hierarchijos aprašymą Shakespeare'o tekste. Trečioje *Troilo ir Kresidės* scenoje Ulisas gėrisi tvarka, susidedančia iš pakopų (*degree)*:

The heavens themselves, the planets, and this centre
Observe degree, priority, and place,
Insisture, course, proportion, season, form,
Office and custom, in all line of order...[43]

Galima nurodyti vieną pavyzdį, kuriam dvejopa segmentacija nebūdinga: tai pasaulio, kaip linijinės hierarchijos, reprezentacija, vadinamoji Didžioji būties grandinė, kurios įtaka – kaip įtikinamai parodė Arthuras Lovejoy jai skirtoje ir didžiulio atgarsio susilaukusioje savo knygoje (*op. cit.*) – juntama per visą mūsų istoriją, pradedant nuo neplatonizmo ir baigiant XIX amžiumi. Pasaulis čia vaizduojamas kaip tolydinė būčių – nuo didžiausios iki mažiausios – serija. Didžiojoje būties grandinėje, pasak Lovejoy, dera pilnatvė, tęstinumas ir laipsniškumas. Tai tarsi savotiškos vos įžvelgiamos kopėčios: jose tokia daugybė pakopų, kad nuotolis nuo vieno iki kito skersinio taip sumažėja, kad nebelieka tuštumos; taigi skirtingų būčių diskretumas čia

42 Eriksono požiūriu, abi formos yra normalios, net jei viena jų ir būtų žemesnė („primityvesnė") už kitą. Tuo pat metu įžvalgus protas jam byloja, jog mechaninė forma gali peraugti į totalitarinę. Žvelgiant šiuo aspektu, krinta į akis, kad moderniame filosofiniame diskurse gana silpnai išplėtota (arba išvis neplėtojama) struktūrinė forma.

43 „Ir dangūs, ir planetos, ir mūsų žemė yra pavaldūs pakopoms, laipsniams, rangui, tai pačiai tvarkai pavaldus reguliarumas, eilė, proporcija, sezonas, forma, postas, paprotys, visur ta pati tvarka".

yra suvokiamas kaip būties visumos tolydumas. Hierarchinis aspektas akivaizdus, tačiau pažvelgę giliau matome, kad Lovejoy jam neteikė didesnės reikšmės. Kaip dauguma moderniųjų mąstytojų, jis neįžvelgė hierarchijos funkcijos sistemoje. Per mažai dėmesio jis parodė vieninteliam mūsų turimam traktatui apie hierarchiją, kurį parašė Pseudodionisijas Areopagitas ir kuris faktiškai susideda iš dviejų dalių, skirtų dangiškajai ir žemiškajai hierarchijai. Štai Dionisijo apibrėžimas:

1. Hierarchija, mano požiūriu, yra šventa tvarka, mokslas, veikla, asimiliuojanti, kiek tai įmanoma, dieviškąją formą ir priklausomai nuo įkvėpimo, kuriuo ją apdovanojo Dievas, visomis išgalėmis kylanti link Dievo paveikslo; kadangi Grožis, kuris yra įšventinimo principas, pritinka Dievui, būdamas paprastas, teigiamas, jis neturi jokių skirtingumo priemaišų, užtat Jis verčia kiekvieną pagal savąją vertę dalyvauti šviesoje, kuri Jame glūdi, Jis patobulina kiekvieną dieviškuoju įšventinimu, harmoningai priartindamas įšventintuosius prie nekintamos savo paties formos.
2. Taigi hierarchijos tikslas yra supanašėjimas ir susivienijimas, kiek leidžia galimybės, su Dievu <...>.[44]

Svarbu tai, kad Dionisijas visur pabrėžia komunikavimą arba, mūsų terminais, mobilumą. Angelai ir kitos esybės įterpiami tarp Dievo ir žmogaus tam, kad praneštų ar perduotų Dievo žodį, kurio žmonės kitaip negalėtų išgirsti, ir padėtų sielai kilti aukštyn[45].

Taigi negana pasakyti, kad diskretumas čia transformuojasi į tolydumą. Žvelgiant plačiau ir giliau, Didžioji būties grandinė – tai forma, kuri išryškina, jog skirtumai yra subordinuoti vientisumui, vientisumas juos apglėbia.

[44] Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Paris: Éd. Du Cerf, 1958, p. 87.
[45] Labai panaši yra Meilės (Eroso) funkcija, kaip ją aiškina Diotima Platono *Puotoje*: tai demonas, tarpinė būtybė tarp dievų ir žmonių; demonai „yra tarpininkai ir aiškintojai dievams to, kas darosi žmonėse, žmonėms – to, kas dedasi pas dievus. Dievams jie perduoda žmonių maldas ir aukas, o žmonėms – dievų įsakymus ir atpildą už aukas. Būdami vidury, demonai užpildo tarpą tarp vienų ir kitų ir yra tas ryšys, kuris sujungia visumą" (Platonas, *Dialogai*, Vilnius, 1963, p. 52, vertė M. Račkauskas).

Tikra šio grandiozinio paveikslo priešybė – „rasių diskriminacijos" (*color bar*) reprezentacija Jungtinėse Valstijose. Savaime aišku, šios reprezentacijos nėra vienareikšmės, nes pastaroji, kaip ir dera moderniai mąstysenai, atskyrusiai žmogų nuo gamtos, apsiriboja žmonėmis. Tačiau jei Didžioji grandinė yra tradicinės mąstysenos charakteristika, tai ši apibūdina modernųjį mąstymo būdą. Jei anksčiau visi žmonės buvo skirstomi į daugybę skirtingą padėtį užimančių įvairiausio statuso kategorijų, harmoningai santykiaujančių su hierarchišku kosmosu, tai dabar manoma, kad visi žmonės yra lygūs, vienintelė išimtis – minėtoji diskriminacija. Atrodo, tarsi iš daugybės skirčių būtų susikristalizavusi absoliuti neperžengiama siena. Būdinga tai, kad čia nėra jokių niuansų, kurių dar pasitaikydavo kitais atvejais ar būta praeityje; kalbama ne apie mišrūną – mulatus ar metisus – o tiesiog sakoma: žmogus, kuris nėra grynas baltaodis, yra juodaodis. Nėra abejonės – turime reikalo su tobula segmentacijos priešybe. Skirtumas yra toks ryškus, kad leidžia kalbėti veikiau apie antisegmentaciją, o pastebimas panašumas su kitais minėtais pavyzdžiais rodo, kad ši forma yra moderniosios ideologijos ypatumas.

Aiškindamiesi hierarchiją, inversiją ir segmentaciją, mes kai ką sužinojome apie bendro, nemodernaus – sakyčiau, stačiai normalaus – tipo verčių konfigūraciją. Tokia konfigūracija yra integrali reprezentacijų (idėjų–ir–verčių) sistemos, kurią aš trumpumo sumetimais vadinu ideologija, dalis. Šis verčių konfigūracijos tipas labai skiriasi nuo modernaus tipo; tiksliau sakant, tai, kad moderniojoje visuomenėje tasai normalusis tipas nėra visiškai išnykęs ir bent iš dalies joje reiškiasi, verčia pripažinti, kad pati modernioji ideologija yra visiškai kito tipo ideologija, išskirtinumas būdingas jai pačiai, o ne tik vienam jos aspektui, kaip manė Polanyi. Beje, matėme, kad dominuojantis vaidmuo moderniojoje ideologijoje tenka mokslui. Tai lemia, kad modernios, mokslinės, daugeliu atveju taip pat ir filosofinės idėjos, būdamos susietos su modernia verčių sistema, antropologiniam

tyrinėjimui ir sociologiniam lyginimui gana menkai tetaikomos. Iš tikrųjų, kadangi idėjos ir vertės yra tarpusavyje susijusios, savaime aišku, kad savoje „laboratorijoje" tapę „laisvi nuo vertinimų", mes iš principo negalėtume sau leisti tiriamam objektui taikyti savų, ypač labiausiai įprastų ir fundamentalių, idėjų. Tai padaryti tikrai sunku, idealia prasme išvis neįmanoma, kadangi mes negalime darbe būti „laisvi nuo idėjų". Šitaip mes atsiduriame tarp sociocentrizmo Scilės ir nežinojimo bei nekomunikabilumo Charibdės. Mūsų intelektinės priemonės negali būti visos iškart pakeistos kitomis ar modifikuotos. Šiuo požiūriu, būtina mus kartkartėmis atskirais fragmentais operuoti; šito ir imasi antropologija, tai liudija visa jos istorija. Nenoras patiems save kvestionuoti – o pastangos galiausiai prie to priveda – lemia, kad mes darome per mažai, o asmeninės ambicijos skatina daryti perdaug, nepaisant mokslinės bendruomenės.

Kai dėl siūlomo koncepto galimos naudos, tai jis galėtų padėti mums aiškiau suvokti savo vietą tarp moderniųjų verčių. Paimkime pavyzdį. Absoliuti subjekto ir objekto atskirtis mums turi fundamentinę reikšmę, ir mes stengiamės, patys to nesuvokdami, visur ją taikyti. Savaime aišku, kad ji susijusi su kai kuriomis mūsų jau minėtomis idėjomis ir yra stipriai valorizuota[46]. Tuo pat metu ja remiamasi, ir svarstant šių dienų problemą. Antai mums labai svarbi mainų teorija, nes mainuose didžia dalimi slypi esminiai kai kurių visuomenių – pavyzdžiui, melaneziečių – aspektai. Tačiau jei pasikliausime pastarojo meto literatūra, būsime pasmerkti arba subordinuoti mainus socialinei morfologijai, arba socialinę morfologiją – mainams. Dvi sferos arba du aspektai vienas su kitu kertasi, ir

[46] Su šia atskirtimi iš dalies susiję požiūris, teikiantis pirmenybę santykiams tarp žmogaus ir gamtos, ir jau vien dėl šios priežasties ji negali tapti centrine sistemoje, pabrėžiančioje santykius tarp žmonių. Šios skirties vertinamąjį aspektą labai išryškino prieštaringa subjekto ir objekto valorizacija pozityvizmo ir idealizmo koncepcijose; apie tai užsimena Raymondas Williamsas (*Keywords*, New York: Oxford University Press, 1976, p. 259–260).

mes nesugebame jų sutalpinti į vieną bendrą kategoriją, aprašyti viena kalba. Gal šiuo atveju mus suvaržo tai, kad mes absoliučiai atskiriame subjektą nuo objekto? Gal Lévy-Bruhlis, kalbėdamas apie žmonių ir objektų „bendrininkavimą", mėgino tą atskirtį apeiti? Maussas savojoje *Esė apie dovaną*, kuria iki šiol žavimasi, atkreipė dėmesį į du faktus: pirma, mainų negalima raikyti į atskiras riekes – ekonominę, teisinę, religinę ir t.t., nes mainai yra visa tai kartu paėmus; beje, šis mums svarbus faktas šiandien yra plačiai pripažįstamas; antra, žmonės maino – kitaip nei mes linkę manyti – ne *daiktus*, o kažką, ką jie patys nuo savęs įvairiausiais neaiškiais būdais į tuos „daiktus" įdeda.

Aš nemanau, kad reikėtų atmesti *bet kokią* subjekto ir objekto atskirtį, o tik norėčiau, kad nebūtų taip stipriai pabrėžiamas vertinamasis šio reikalo aspektas; šitaip „suspendavus" *absoliutų* šios atskirties pobūdį, greta jos, reikalui esant, tam tikras teises atgautų ir kitokios, vietinių gyventojų vertes atitinkančios, skirtys[47].

Bet ar tai praktiškai įmanoma? Tokių bandymų būta. Vienas jaunas tyrinėtojas André Iteanu pasirinko šį kelią, mėgindamas Williamso ir Schwimmerio surinktos medžiagos pagrindu naujai pažvelgti į Orokaivos visuomenės gyvenimą Papuasijoje. Kiek suprantu iš jo disertacijos[48], turimiems duomenims jis pritaikė naują principą, iškeldamas įprastinėms mūsų koncepcijoms prieštaraujančią prielaidą – nors galiausiai ji neturėtų atrodyti tokia netikėta; jo manymu, į visuomenės sąvoką būtina įtraukti ir mirusiuosius, nes santykiai su mirusiaisiais, būdami konstitutyviniai visuomenės elementai, leidžia nusistatyti bendrus

[47] Precedento būta vokiečių filosofijoje, kai Schellingas, norėdamas įveikti kantiškąjį dualizmą, savo gamtos filosofijoje sumažino subjekto/objekto atotrūkį, traktuodamas jų atskirtį tik kaip pakopą arba papildomumą tos pačios klasės viduje. Aš nesu už Schellingo metodą, kuris, ko gera, perdėm paprastas ir neveiksmingas. Mūsų manymu, kiekvienas atskiras kontekstas turėtų būti labai svarbus.

[48] A. Iteanu, *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, MSH-Cambridge University Press.

rėmus, kurie suteikia prasmę ne tik kiekvienai smulkmenai, liečiančiai ritualinius bei šventinius mainus, bet ir tam, kas siejasi su visuomenės organizacija. Orokaivos visuomenė neturi pinigų klasikine, melanezietiškąja prasme. Tačiau turint omeny, kad melaneziečių pinigai apskritai turi sąsajų ir su gyvenimu, ir su protėviais, tai, kad Orokaivos visuomenėje teikiama pirmenybė mirusiesiems, primena atvejus, kai ritualiniuose mainuose vartojami instituciniai pinigai.

Taigi aš pamėginau sugretinti dvi problemas, kurios vargiai galėtų būti atribotos nuo svarstymų, liečiančių vertę: ką bendra turi minėtieji „primityvūs", su absoliučia verte siejami pinigai ir mūsų pinigai modernia, ribota termino prasme; ką bendra turi vertė apskritai, traktuojant šį terminą dorovine ar metafizine prasme, su ribota, ekonomine verte? Abiem atvejais antrame plane esama skirtingumo tarp iš esmės globalių kultūrinių formų ir tų, kurios funkcionuoja izoliuotame arba į atskiras sritis bei aspektus suskaidytame lauke, grubiai tariant – tarp moderniųjų ir nemoderniųjų kultūros formų.

Reikšmingi, ko gera, yra du šio skirtingumo bruožai. Ar iš tikrųjų galime teigti, kad tose giminінėse visuomenėse, kurios jau turi išplėtotas mainų sistemas, naudojančias vieno ar kelių tipų tradicinius pinigus – dažniausiai kriaukles – tam, kad būtų galima išreikšti ir sutvirtinti plačią ceremonialams bei apeigoms reikšmingų perėjimų gamą, nėra nuolat funkcionuojančio politinio organizmo arba karaliaus valdžios ir, atvirkščiai, ten, kur veikia politinis organizmas, nėra išplėtotos mainų sistemos? Melanezija ir Polinezija šiuo atžvilgiu iš esmės skiriasi. Jei taip esti iš tikrųjų, galėtume daryti prielaidą, kad viena gali pakeisti kita, kad jų funkcijose esama ekvivalentiškumo. Ekonominių reprezentacijų dominavimą modernioje dabarties Europoje lėmė tai, kad prasidėjęs ekonomikos atsilaisvinimo nuo politikos procesas tam tikrame etape pareikalavo sumažinti politikos prerogatyvas (žr. *HAE*, *I*, p. 6). Ar iš tiesų galima teigti, kad nepaisant minėto kontekstų skirtingumo, tai vis dėlto yra ne atsitiktinis

paralelizmas, o bendresnės dviejų socialumo aspektų sąsajos ženklas?

Kitas mainų aspektas patraukė Karlo Polanyi dėmesį. Jis priešpriešina fiksuotus mainų objektų „ekvivalentiškumus" primityviose ar archajiškose visuomenėse ir svyruojančias prekių kainas rinkos ekonomikoje. Pirmuoju atveju esti ir taip, kad ekvivalentiškumo bei galimų mainų sfera apsiriboja kelių tipų objektais, o antruoju atveju pinigai pretenduoja būti universaliu ekvivalentu. Mane kaip tik domina vienas fiksuotos ir svyruojančios mainų vertės skirtingumo aspektas. Polanyi fiksuotą vertę, pastebėtą Dahomėjoje, priskyrė karaliaus reglamentacijai[49], tačiau šis reiškinys veikiausiai buvo plačiai paplitęs. Saliamono salose, kur nėra jokio pagrindo kalbėti apie politinės valdžios reglamentaciją, čiabuvių pinigų ir australiškų dolerių keitimo santykis ilgą laiką – net ir tada, kai dolerio devalvacija sukeldavo itin nemalonių pasekmių[50] – išliko nepakitusi. Stebėtino pastovumo šiuo atžvilgiu būta ir kitame civilizacijos spektro gale, t.y. aukštą civilizacijos lygį pasiekusioje Bizantijoje, kurios visuomenės sankloda buvo ganėtinai sudėtinga. Perkamoji aukso monetų galia praktiškai išliko pastovi nuo V iki XI amžiaus[51]. Tai išties neįtikėtinas dalykas, turint omeny to laikotarpio sukrėtimus, vykusius kiekviename amžiuje ir ne kartą sukeldavusius grėsmę Imperijos egzistavimui. Vargu, ar norint paaiškinti, kaip tokiomis sąlygomis buvo įmanomas šis stebėtinas reiškinys, pakanka pripažinti, kad imperijos finansai buvo puikiai administruojami. Aš siūlau kitą hipotezę, kurią – net jei ji ir negali būti patikrinta – paremia kitokio pobūdžio argumentai. Kai mainomoji vertė yra suvokiama sąsajoje su fundamentine visuomenės verte, ji išlieka pastovi ir ima svyruoti tik tada, kai ryšys su pamatine verte ir visuomenės identitetu nutrūksta arba

[49] K. Polanyi, A. Rotstein, *Dahomey and the Slave Trade: an Analysis of an Archaic Economy*, Seattle–London: University of Washington Press, 1966.

[50] Iš Danieli de Coppet žodinės paskaitos apie „Are de Malaita".

[51] G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris: Payot, 1969, p. 68, 219, 317, 371.

nebėra juntamas, kitaip tariant – kai pinigai nustoja buvę „totalus socialinis faktas" ir tampa paprastu ekonominiu faktu[52].

Lieka tik trumpai pakartoti tai, kas buvo sakyta, ir aptarti moderniosios ideologijos sistemos perspektyvą, sykiu ir antropologijos padėtį. Tai bus tik numanomas, neišsamus ir tik apytiksle kalba pateiktas vaizdas. Mūsų tikslas yra sujungti visus bruožus, kurių dauguma buvo tai vienur, tai kitur pavieniui nustatyti, stengiantis tik iš kai kurių juntamų apraiškų suvokti jų tarpusavio sąsajas. Beje, aš ypač stengiausi pabrėžti, kad esminė moderni vertė yra žmogus kaip individas ir kad greta to į pirmą planą moderniojoje visuomenėje iškyla žmonių ir daiktų santykiai, užgoždami žmonių tarpusavio santykius[53]. Šie du ypatumai savaip svarbūs, aptariant vertės klausimą.

Pirma, žmogaus kaip individo koncepcija reikalauja pripažinti plačią pasirinkimo laisvę. Šiuo požiūriu, kai kurios vertės yra kilusios ne iš visuomenės, o determinuotos individo ir skirtos jam pačiam. Kitaip tariant, individas kaip (socialinė) vertė reikalauja, kad visuomenė jam perleistų dalį savo galios nustatyti vertes. Tipiškas pavyzdys čia būtų sąžinės laisvė[54]. Juk pasi-

52 Radcliffe'as-Brownas jau yra atkreipęs dėmesį į tai, kad fiksuotos mainomosios vertės labai skiriasi nuo verčių, kurias veikia pasiūla ir paklausa (*Natural Science of Society, op. cit.*, p. 112, 114, 138). Mūsų hipotezė gali pasirodyti nepakankamai pagrįsta po to, kai buvo paskelbti kruopštūs ir įžvalgūs Marshallo Sahlinso tyrinėjimai (*Stone Age Economics*, Chicago: Aldine-Atherton, 1972, skyr. VI). Tačiau čia pateikta jos formuluotė tiesiogiai neprieštarauja Sahlinso išvadai. Ji tik pabrėžia, kad sąlytis su rinkos ekonomika ir/arba radikalūs ekonominiai pokyčiai turi tiesioginio arba netiesioginio poveikio fiksuotai mainomajai vertei. Be to, tarp dviejų būsenų, kurias mūsų hipotezė priešpriešina, yra galimos tarpinės pereinamosios pakopos, liudijančios sudėtingą normos ir fakto tarpusavio sąveiką.

53 Remdamasis šiais dvejopo pobūdžio santykiais bei atsižvelgdamas į jų taikomąjį aspektą bei tarpusavio kombinacijas, vokiečių sociologas Johannas Plenge 1930 m. paskelbtoje brošiūroje pateikė labai išsamią – beje, hierarchinę – ir nuodugnią santykių klasifikaciją. Žr. *Zur Ontologie der Beziehung* (*Allgemeine Relationstheorie*), Munster i. W. (Forschungsinstitut fur Organisationslehre).

54 Individo galia šiuo atveju yra akivaizdžiai ribota. Analitiniu požiūriu, jis *arba* renkasi tarp egzistuojančių virtualių verčių, *arba* sukuria (taip esti labai retai) naują idėją – vertę.

rinkimo galimybę lemia tai, kad nėra nurodymo, o nurodymo nebuvimas faktiškai yra nulemtas aukštesnio nurodymo. Tarp kita ko, tai dar neduoda pagrindo manyti, kad žmonių pasirinkimo galimybės visose visuomenėse yra panašios. Anaiptol, nes dažniausiai vertę dalinai užkloja idėjų konfigūracija. Kaip įsitikinome, analizuodami dešinės/kairės santykį, ši situacija yra labai dažna tiek dėl to, kad labai dažnas yra dalies ir visumos santykis, tiek ir dėl to, kad patirčiai yra spontaniškai priskiriamas didesnis ar mažesnis visuotinumo laipsnis; o čia nėra jokios pasirinkimo laisvės. Mes ir šįkart turime reikalo su dviem išskirtinėmis konfigūracijomis: arba vertė *susisieja su visuma*, santykiaudama su jos dalimis[55], tad galime sakyti, kad ji yra dalinai užklota pačios reprezentacijų sistemos ir, jei taip galima pasakyti, joje numatyta, arba vertė *susisieja su individu*, o tai, kaip matėme, lemia, kad vertė ir idėja atsiskiria. Šią antitezę taikliai išreiškia Toennieso pasiūlyti terminai: spontaniška valia (*Naturwille*) ir laisva valia (*Kürwille*), kaip esminį dalyką pabrėžiantys, kad pasirinkimo laisvė, arba *Kürwille*, reiškiasi pasaulyje be „visumų" (*sans touts*) arba, tiksliau sakant, pasaulyje, kuriame dar pasitaikantys „asambliažai", sistemos ar empirinės visumos yra netekę savo orientacinės, vertinamosios, funkcijos.

Dabar pažvelkime į sudėtingą ryšį, siejantį moderniąją verčių konfigūraciją ir žmogaus santykį su gamta. Individualus subjektas gali būti savarankiškas ir „lygus" tik tada, kai žmones tarpusavyje sieja pavaldumo santykiai; žmogaus santykis su gamta čia iškyla į pirmą planą, bet tasai santykis ypatingas. Mat žmogus iš tikrųjų yra atskiriamas nuo gamtos nepriklausomai nuo to, ar individo savarankiškumas to reikalauja, ar nereikalauja: laisvas veikėjas priešpriešina save gamtai kaip apibrėžčiai[56], *subjektas ir objektas yra absoliučiai atskirti*. Taigi susiduriame su mokslu, su jo dominavimu kultūroje. Glaustumo sumetimais

[55] Koestleris siūlo patikslinti: „visuma" dažniausiai esti dalinė visuma (arba holonas), kuri pati yra aukštesnės dalinės visumos dalis.
[56] Ši mintis perimta iš Descartes'o ir kt.

pasakysime, kad šis dualizmas yra iš esmės artificialistinis: žmogus išsiskyrė iš gamtos ir pasaulio, kurio dalis jis yra, ir įtvirtino savo gebėjimą perkurti daiktus pagal savo valią. Taigi ir vėl galima teigti, kad spontanišką valią, *Naturwille*, išstūmė laisva valia, *Kürwille*, tačiau šįkart pastaroji traktuojama veikiau ne kaip gryna laisvė, o kaip atsilaisvinusi, išsivadavusi, nepriklausoma valia.

Konstatavus glaudžią valios ir vertės sąsają, pravartu paklausti, iš kur radosi šis negirdėtas valios tipas. Aš manau, kad jis buvo prasimanytas senais laikais, formuojantis ankstyvosios krikščionybės pasauliui – pirmieji krikščionys buvo individai ekstrapasauliečiai, – o galiausiai jis subrandino Calvino asmenybę, modernaus žmogaus prototipą, kurio geležinė valia įsišaknijusi predestinacijos doktrinoje. Vien šis krikščionybės pagimdytas kūrinys, mano manymu, daro suprantamu tokį unikalų ir keistą reiškinį, kaip vadinamasis moderniojo žmogaus „prometėjizmas" (žr. aukščiau, skyr. I).

Vienaip ar kitaip, turėdami omenyje *Kürwille*, t.y. nuo gamtos atitrūkusią ir jai užvaldyti pritaikytą žmogaus valią, mes galime aiškiau suvokti, kaip giliai esamybės ir privalėjimo dichotomija yra įaugusi į moderniųjų žmonių ideologiją ir gyvenimą.

Galiausiai dvi minėtos konfigūracijos artikuliuoja dvejopą pažinimo ir veiklos santykį. Pirmuoju atveju jų tarpusavio darna laiduojama visuomenės lygmenyje[57]: idėjos atitinka pasaulio prigimtį ir tvarką, ir subjektui nieko daugiau nelieka, kaip sąmoningai prie tos tvarkos pritapti. Antruoju atveju apie jokią žmogiškai reikšmingą pasaulio tvarką nekalbama, mat paties individualaus subjekto reikalas yra nusistatyti idėjų ir veiklos, grubiai tariant – socialinių reprezentacijų ir jo paties veiklos santykį. Šiuo atveju pasaulis, būdamas pats savaime bevertis, nes vertės jam primestos žmogaus pasirinkimu, yra pasaulis be žmogaus, tai veikiau objektų, daiktų pasaulis. Jį galima tiksliai

57 Vis dėlto tai giliai problemiškas santykis: jį sutvirtinti yra esminė distinktyvinė religijos funkcija (žr. *HAE*, *I*, p. 248, pst. 3).

pažinti ir daryti jam poveikį, jei tik gebama susilaikyti nuo vertinimo. Tai pasaulis be žmogaus, pasaulis, nuo kurio žmogus yra sąmoningai atitrūkęs, ir kaip tik dėl to jis gali primesti jam savo valią.

Tokia transformacija tapo įmanoma, tik devalvavus žmonių tarpusavio santykius, kurie paprastai būdavo iškilę virš santykių su daiktais. Dominuojančioje ideologijoje žmonių santykiai neteko savo konkretumo; į juos dabar žiūrima visai kitu – santykių su daiktais (kurie traktuojami kaip Parsonso kintamieji dydžiai) požiūriu, išskyrus vieną esminę išimtį – dorovinį elgesį. Būtent tai lėmė abstraktų kantiškojo imperatyvo visuotinumą.

Tiek apie subjektą. Nors subjekto ir objekto atskirtį mes laikome absoliučia, tačiau juos aiškindami, mes netiesiogiai pripažįstame tam tikrą jų homologiškumą, tad norėdamas sudaryti visapusiškesnį vaizdą ir atkreipti dėmesį į keletą pažinimo moderniosios konfigūracijos bruožų, pridursiu keletą pastabų ir apie objektą. Banalu būtų įrodinėti, kad modernusis pažinimas yra suskaidytas į daugybę atskirų stalčiukų, arba kalbėti apie aukštą darbo pasidalijimo ir mokslinės specializacijos laipsnį. Norėčiau tiksliau apibūdinti modernųjį modelį, išryškindamas jo skirtingumą nuo tradicinio, apie kurį jau anksčiau esame šiek tiek užsiminę.

Moderniąją konfigūraciją galima traktuoti kaip darinį, kuris susiformavo nutrūkus vertės santykiui tarp elemento ir visumos. Visuma pavirto į krūvą. Tarytum maišas, kuriame buvo supilti kamuoliukai, būtų išgaravęs, ir šie išsisklaidė į visas puses. Tiesą sakant, tai jokia naujiena. Faktas tas, kad individualaus subjekto vaizde objektyvusis pasaulis susideda iš atskirų esybių arba substancijų ir kad patirties atskleidžiami jų tarpusavio ryšiai suvokiami kaip jiems išoriški[58]. Tačiau mano turimas vaizdas – skurdus, tad iš pat pradžių jis reikalauja pripažinti, kad galutinis elementų išsidėstymas – atsitiktinis dalykas, tuo tarpu iš tikrųjų

58 Tai neabejotinai dominuojanti tendencija. Apie „vidinius santykius" žr. Phillips, *op. cit.* (žr. aukščiau, pst. 34, p. 267).

sudėtingas, daugiamatis pasaulis, kurio nepastoviems ryšiams būdinga tam tikra tvarka, buvo (filosofinio bei) mokslinio proto pastangomis analizės būdu suskaidytas į paprastesnius dėmenis, kurių vidinė sandara ir ryšiai yra labai saviti. Truputį turtingesnis būtų daugiamačio geometrinio kūno, susprogdinto į daugybę diskrečių linijinių paviršių, į daugybę plokštumų, perteikiančių tik plokščias, linijines formas bei santykius, vaizdas. Toms plokštumoms, mano požiūriu, būdingi trys ypatumai: jos yra vienos nuo kitų absoliučiai atskirtos ir savarankiškos, jos yra tarpusavyje homologiškos, kiekviena jų yra grynai vienalytė.

Svarbiausias ypatumas – t.y. minėtas kūno susprogdinimas – palyginus įprastas dalykas: pavyzdžiu galėtų būti moderniosios dailės, pradedant nuo impresionizmo, istorija. Priemonės, iki tol pavaldžios aprašomajai referencijai, buvo išlaisvintos, ir kiekviena jų paeiliui galėjo iškilti į pirmą planą. Tuo labiau jokių abejonių nekelia pažinimo „plokštumų" tarpusavio izoliavimas: mes juk sakome – fizika arba chemija, psichologija arba fiziologija, psichologija arba sociologija. Tačiau kas apibrėžė atskirų disciplinų, tarp kurių pasiskirstė pasaulio sandai, tapatybę? Atrodo, jog lemiamą vaidmenį čia suvaidino instrumentinis požiūris[59]. Beje, turime progą konstatuoti, jog „visumos" sąvoka – bene didžiausia, labiausiai kliūvanti filosofinio mąstymo silpnybė.

Antra, „plokštumos", į kurias koncentruojasi pažinimas ir jo pažanga, visada išlieka „homogeninės". Visi nustatytieji fenomenai yra tos pačios prigimties, to paties statuso ir iš esmės paprasti. Paradigma čia tapo Galilėjaus tiesialinijinio judėjimo modelis: tuščioje erdvėje juda vienintelis materialus taškas. Kai tik mokslo raidoje aptinkamas plokštumų (instrumentinis) nevienalytiškumas, jos turi tendenciją suskilti.

[59] Radcliffe-Brownas kalbėjo apie „natūraliuosius sistemų tipus" (*natural kinds of systems*, žr. *Natural Science of Society*, *op. cit.*, p. 23), tuo netiesiogiai pažymėdamas, kad mokslinių disciplinų išsiskyrimo pagrindas yra gamta. Su tuo neabejotinai sietinas nominalizmo įsigalėjimas moksle. Tokio suskaidymo archetipas, ko gera, yra kartezietiškoji sielos ir kūno santykių problema. Iš to kilo daugybė kitų sunkiai sugretinamų paprastų prieštaravimų bei opozicijų.

Tačiau visos plokštumos bent iš principo yra homologinės ta prasme, kad skirtingoms fenomenų rūšims yra taikomi tie patys metodai. Yra tik vienas gamtos mokslų modelis. Tiesa, bėgant laikui ir augant patirčiai, tasai modelis gali būti modifikuotas, tačiau tai padaryti itin sunku (tai liudija biologija ir psichologija). Tai yra mechanistinis, kiekybinis modelis, jis paremtas priežastimi ir pasekme (individualus veikėjas, individualus rezultatas[60]). Ypač svarbu pažymėti, kad mokslinis *racionalumas* čia turi prasmę tik kiekvienos savitos plokštumos atžvilgiu ir tik joje veikia, o jo taikymas suponuoja visumos suskaldymą. Jis negali peržengti priemonės ir tikslo santykio rėmų.

Nors mokslams ir pavyko pasiekti, kad žmogus viešpatautų gamtos pasauliui, jie atnešė ir tokių rezultatų, kurie privertė mus tiesiogiai susidurti su „žmogaus mįsle", kaip yra išsitaręs Alexandre'as Koyré. Antropologija, mėginanti savaip ją įminti, yra, viena vertus, integrali modernaus pasaulio dalis, kita vertus, jai tenka sunkus uždavinys tą modernųjį pasaulį transcenduoti arba veikiau jį reintegruoti į žmogiškesnį pasaulį, nei tas, su kuriuo visuomenės iki šiol yra turėjusios reikalo. Tikiuosi, kad būtent šiuo atžvilgiu pasitarnaus mūsų mintys apie vertę. Lieka drąsiai iškelti klausimą, koks yra mūsų santykis su verte: antropologija įsiterpia tarp mokslo, kuris yra „laisvas nuo vertinimo", ir būtinumo sugrąžinti vertę į jai priklausančią universalią vietą. Filosofinis socialinio mokslo kritikas reikalauja, kad socialinis mokslas *vertintų*. Galimas dalykas, kad tasai kritikas mums suteikia gebėjimą peržengti paprastą neutralitetą šiuo klausimu, tačiau sulaiko mus nuo to, kad vertindami ar numatydami visiškai atsipalaiduotume.

Tai teisinga praktikos požiūriu. Esu įsitikinęs, jog svarstoma problema nėra vien principo dalykas, tai būtina pažymėti. Antropologinio požiūrio ypatumas yra tai, kad kiekviena ideologija

[60] Įdomu tai, kad Radcliffe-Brownas pastebėjo holistinio arba sisteminio požiūrio ir priežastinio aiškinimo nesuderinamumą ir iš savo „socialinio teorinio mokslo" pašalino priežastingumą (*ibid.*, p. 41).

yra reliatyvizuojama kitų ideologijų *atžvilgiu*. Tai anaiptol nėra absoliutus reliatyvizmas. Žmonijos vientisumas, kurį antropologija ne tik postuluoja, bet ir patvirtina (tiesa, lėtai ir sunkiai), nustato galimų modifikacijų ribas. Kiekviena atskira idėjų ir verčių konfigūracija kartu su kitomis konfigūracijomis glūdi universalioje figūroje, ji yra dalinė universalios konfigūracijos išraiška (žr. aukščiau, skyr. VI). Tačiau toji universali figūra yra tokia sudėtinga, kad ji negali būti aprašyta, o tik neaiškiai įsivaizduojama kaip savotiškas visų konfigūracijų integralas.

Taigi mes negalime *tiesiogiai* suvokti universalios matricos, kurioje glūdi kiekvienos savitos verčių sistemos koherentumo šaknys, tačiau ji suvokiama kitonišku būdu: kiekviena visuomenė arba kultūra palieka savos ideologijos ženklą žmogaus lemtyje (*la condition humaine*). Tasai ženklas yra negatyvus, tarsi koks „tuščiaviduris" įspaudas. Kaip veiksmas turi nenumatytų pasekmių ar sukelia „iškreiptus rezultatus", kaip mūsų visuomenėse kiekvienas individualus pasirinkimas be galo sudėtingoje aplinkoje sukelia nevalingas pasekmes, taip ir kiekviena idėjinė–normatyvinė konfigūracija turi savo specifinių palydovų, kurie – nors migloti, tačiau neišvengiami – lydi ją tarsi šešėlis, išreikdamas jos atžvilgiu *žmogiškąją lemtį*. Kitame kontekste aš tuos palydovus pavadinau „neideologiniais bruožais", kurie išryškėja lyginimo procese ir kuriuos mes traktuojame kaip nesąmoningus, patiems subjektams netikėtus aspektus[61].

Taigi kiekvienoje konkrečioje visuomenėje savo įspaudą yra palikęs universalus modelis, kuris daugiau ar mažiau išryškėja iškart, vos ėmusis lyginimo. Tai negatyvus įspaudas, kuris, sakytume, byloja apie visuomenės žmogiškumą ir kuris tampa tuo aiškesnis, kuo labiau pažengęs lyginimas. Tiesa, iš to įspaudo mes negalime kildinti kokio nors nurodymo, tačiau jis reprezentuoja nurodymo reversiją arba ribas. Antropologija iš esmės yra svarbiausia vertės – taigi ir paties nurodymo – pažinimo

[61] *HH*, § 118.

pažangos dalis, ir tai turėtų galiausiai paskatinti performuluoti filosofo problemą.

Bet kaip visa tai atrodys ateityje? Suvokus, jog, laikantis mūsų požiūrio, „nurodymo" prasmė tampa sudėtingesnė (mat čia veikiau linkstama kalbėti apie patarimą nei apie įsakymą), savaime kyla klausimas, ar mes galėtume, remdamiesi savo faktinėmis išvadomis, ką nors pasiūlyti. Matėme, kad modernioji konfigūracija, vis dar priešindamasi tradicinei konfigūracijai, vis dėlto glūdi joje: modernusis modelis yra išskirtinis bendrojo modelio variantas ir tebėra įsiterpęs į jį, jo apglėbtas. Hierarchija yra universali, bet tuo pat metu jai čia iš dalies, tačiau gana veiksmingai priešinamasi. Kokie gi momentai šioje konfigūracijoje yra būtini? Apytikriai galima iškart atsakyti, kad lygybė gali sudaryti pagrindą vienokiems, tačiau anaiptol ne kitokiems dalykams. Kaip pavyzdį galima pateikti vieną aktualią viešosios nuomonės tendenciją, pastebimą Prancūzijoje ir kitose šalyse.

Antai daug kalbama apie „kitoniškumą", apie reabilitaciją žmonių, kurie yra kuo nors „kitoniški", apie Kito pripažinimą. Tai gali reikšti du dalykus. Jeigu kalbama apie „išlaisvinimą", apie lygias teises ir galimybes, apie lygybės principo taikymą moterų ar homoseksualų atžvilgiu ir t.t. – o juk pirmiausia tokią reikšmę, atrodo, turi šių žmonių kategorijų vardu keliami reikalavimai, – teorinių problemų nekyla. Tačiau reikia atkreipti dėmesį į tai, kad egalitaristiniuose tokio pobūdžio samprotavimuose kitoniškumo aspektas lieka nuošaly, jis yra ignoruojamas arba subordinuojamas, o anaiptol ne „pripažįstamas". Kadangi nuo lygybės lengva peršokti prie tapatybės, tikėtina, kad ilgainiui skiriamųjų ypatybių prasmė išsitrins, netekdama tos reikšmės arba vertės, kuri atitinkamoms skirtims buvo priskiriama anksčiau.

Tačiau galimas dalykas, kad tuose reikalavimuose esama kažko daugiau. Susidaro įspūdis, kad jie dar turi ir kitą, subtilesnę prasmę – t.y. pripažinimą kito kaip kitoniško. Esu įsitikinęs, kad toks pripažinimas gali būti tik hierarchinis – kaip tai labai aiškiai

parodė Burke'as savo *Prancūzijos revoliucijos apmąstymuose*. Čia pripažinti reiškia tą patį, kaip įvertinti ar integruoti (turime omenyje Didžiąją būties grandinę). Toks pasakymas žeidžia mūsų stereotipus ir prietarus, nes nėra nieko svetimesnio mūsų kasdienei sąmonei, kaip Tomo Akviniečio teiginys: „Matosi, kad tvarka iš esmės susidaro iš nelygybės (arba skirtingumo: *disparitate)*" (žr. aukščiau, pst. 33, p. 265). Tačiau taip yra tik dėl to, kad mūsų tvarkos sąvoka yra iškreipta arba nuskurdinta, ir mes linkę manyti priešingai – kad lygybė pati savaime gali sukurti tvarką. Aiškumo dėlei pridursime: tokiu atveju Kitas bus suvokiamas kaip viršesnis arba žemesnis subjekto atžvilgiu, turint omenyje reikšmingą išlygą, kuri sukuria inversiją (Didžiajai grandinei pačiai savaime tai nebūdinga). Kitaip tariant, jei Kitas buvo visais atžvilgiais žemesnis, jis pasirodys esąs aukštesnis antraeiliuose lygmenyse[62].

Aš laikausi tokio požiūrio: jei kitoniškumo gynėjai reikalauja sykiu ir lygybės, ir kitoniškumo pripažinimo, jie reikalauja to, kas neįmanoma. Vadovaujamasi lozungu „Atskirti, bet lygūs", kuris Jungtinėse Valstijose reiškė perėjimą nuo vergovės prie rasizmo.

Kalbant tiksliau ir išsamiau, reikia pridurti, jog aukščiau išsakyta mintis yra teisinga grynos *reprezentacijos* – arba lygybė, arba hierarchija – lygmenyje, sykiu parodant, jog galima ir kitokio pobūdžio alternatyva. Kai dėl *praktinių* integracijos formų, tai

[62] Kaip tai gali būti pritaikoma visuomenėms, žr. „Antropologinė bendruomenė ...", *op. cit.*, p. 92, čia skyr. VI, I dalis. Jei laikysimės prielaidos, kad lygmenų yra daug ir inversija daugkartinė, susidarys nepastovus diadinis santykis, kuris statistiškai gali sudaryti lygybės įspūdį. Gilią prasmę (tiesa, visai kitame kontekste) turi Sahlinso atlikta pokyčių Huono įlankoje analizė (*Âge de pierre, Âge d'abondance, op. cit.*, p. 322 *tt.).* Trumpai tariant: 1) jei kalbėsime apie mainus tarp dviejų komercijos partnerių, tai kiekvieno mainų serijos akto pusiausvyra yra ir viena, ir kita kryptimi alternatyviai pažeista, tačiau pamažu artėjama prie pusiausvyros, kuri galiausiai pasiekiama visos mainų serijos atžvilgiu; taigi lygybė yra šiek tiek nelygių mainų aktų išdava; 2) vadinasi, joks atskiras mainų aktas nėra uždaras, jis išlieka atviras, yra nukreiptas į tolesnį aktą: svarbesnis dalykas čia yra santykio tęstinumas, o ne momentinis tarpusavio mainų ekvivalentiškumas. Čia glaustai nužymėti visi mūsų problemos aspektai: tikroji hierarchijos ir lygybės atskirtis reiškia anaiptol ne tai, ką mes paprastai manome.

dauguma iš tų, kurios pirmiausia ateina į galvą, arba sujungia lygius, iš principo tapačius veikėjus (kaip kooperacija), arba apeliuoja į visumą ir yra iš esmės hierarchiškos (kaip darbo pasidalijimas). Kaip parodė Maxas Gluckmanas, vienintelis integruojanti veiksnys čia yra konfliktas. Trumpai tariant, hierarchija ir konfliktas – štai du būdai, leidžiantys vienaip ar kitaip pripažinti Kitą. Tačiau vienas dalykas yra teigti, kad konfliktas yra neišvengiamas ar gal net būtinas, ir visai kas kita – iškelti jį kaip idealą, kaip „operacinę vertę"[63], net jei tai ir dera su moderniąja tendencija: argi ne pats Maxas Weberis didesnę tikimybę pripažino karui, o ne taikai? Konflikto privalumas yra paprastumas, ogi hierarchija mėgsta sudėtingumą nelyginant kinų etiketas. Tuo labiau, kad ją dar savo ruožtu turėtų apglėbti aukščiausia egalitarinio individualizmo vertė. Prisipažįstu, jog būtent jai teikiu pirmenybę.

P.S. (1983). Šiandien pravartu būtų padaryti keletą pataisų. Išdėstytas požiūris gali susilaukti priekaištų dėl to, kad jame pateikiamas perdėm siauras moderniosios kultūros vaizdas. Nupieštasis paveikslas, ko gera, galėjo daugiau ar mažiau pasitarnauti praeityje, tačiau dabarčiai jis menkai pritaikomas. Antai mokslas, kuriuo čia remtasi, jau kuris laikas pažengęs toliau, anaiptol ne visa pastarojo meto filosofija linkusi pripažinti pertvarą tarp esaties ir privalėjimo ir t.t.

Atsakymas turėtų būti dviejų pakopų. Pirma, norėta išskirti bendrąją ideologinę konfigūraciją, glūdinčią tiek bendrajame mentalitete, tiek ir specializuotame pažinime. Sakydamas „bendrasis mentalitetas", aš turiu omenyje ne tik gatvės žmogų, bet ir politines institucijas bei socialiniame moksle dominuojančias prielaidas. Jeigu specialusis mokslas nustato kokį nors bruožą, tai anaiptol nereiškia, kad jis įgaus tokį pat svorį, kokį turi

[63] Taip, mano supratimu, elgiasi Marcelis Gauchet savo įžvalgioje studijoje apie Tocqueville'į: „Tocqueville, l'Amerique et nous", *Libre*, 7, 1980, Paris: Payot (p. 43–120), p. 90–116.

globalioje konfigūracijoje įsitvirtinęs bruožas. Pavyzdžiui, akivaizdu, kad nors reliatyvumo teorija jau senokai gyvuoja, bet dar nepasiekė tokio rango, kokį mūsų kasdienėse reprezentacijose yra išsikovojusi Newtono fizika.

Antra, esama žodyno problemos, kuri savo ruožtu pridengia metodo problemą. Mūsų teksto – kaip ir viso tyrinėjimo, kurio esmę jis išreiškia, – tikslas buvo išskirti konfigūraciją, kuri išreikštų modernybės charakteristiką, atsižvelgiant į jos priešingumą nemoderniosioms visuomenėmis; būtent šia prasme ji buvo pavadinta moderniąja. Šiandien, sudėliojus visus taškus, paaiškėjo, kad ją galima vadinti *individualistine*, mat jos pagrindas yra individualizmas. Iš tikrųjų modernybė, jei ją traktuosime grynai chronologine prasme – o ne vien kaip paskutinę, „šiuolaikinę“, fazę – socialinės praktikos ir netgi ideologijos plotmėje talpina savyje kur kas daugiau, nei individualistinė konfigūracija, kuri ją apibūdina lyginamuoju aspektu. Gautų rezultatų šviesoje ši situacija atrodo pakankamai prasminga ir galėtų būti analizuojama, žvelgiant kiek kitu požiūriu[64].

[64] Žr. šios knygos įžangą, *in fine*.

Pagrindinių terminų žodynėlis

Santrumpos

HH – *Homo hierarchicus; le Système des castes et ses implications,* Paris: Gallimard, 1979, coll. „Tel" (papildytas leidimas).
HAE, I – *Homo aequalis, I; Genèse et Épanouissement de l'idéologie économique,* Paris: Gallimard, 1977.

Tai nėra indeksas; norima tik priminti kai kuriuos pamatinius terminus ir paaiškinti, kokia reikšme jie čia vartojami. Kad būtų aiškiau, esant reikalui, nurodomos atitinkamos šios knygos vietos, o išskirtiniais atvejais, norint atskleisti platesnį kontekstą – ir kitų veikalų vietos. Žvaigždutė * nukreipia į kitą rubriką.

HIERARCHIJA: Priešingai nei galios ar vadovavimo atveju, tai tvarka, susiklostanti, funkcionuojant vertei. Paprastas hierarchinis santykis (arba hierarchinė opozicija*) – tai visumos (arba ištisos sistemos) ir tos visumos (arba sistemos) elemento santykis, taip pat dviejų dalių tarpusavio santykis visumos atžvilgiu; tasai santykis analizuojamas dviem priešingais skirtingo lygio – tapatybės vidinės skirties bei *priešybės apglėbimo* – aspektais (p. 233). Taigi hierarchija – dvimatis santykis (p. 264). Bendru aspektu žr. *HH,* pabaigos žodis.

HOLIZMAS: Holistine vadinama ideologija*, kuri iškelia socialinį totalumą ir nepaiso žmogaus kaip individo arba laiko jį

pavaldžiu; žr. jo priešybė: Individualizmas. Sociologija, kuri remiasi apskritai visuomene, o ne individu kaip nepriklausomai nuo jos egzistuojančia esybe, yra holistinė plačiąja prasme.

IDĖJOS–VERTĖS: Nemoderniosioms mąstymo formoms būdingas idėjų ir verčių neatsiejamumas reikalauja kalbėti apie idėjas–vertes (p. 260 *tt.*).

IDEOLOGIJA: Socialinių reprezentacijų visuma; bendrų visuomenės idėjų bei verčių visuma (= bendroji ideologija); specifinė bendrosios ideologijos dalis: ekonominė ideologija. Žr. *HAE, I*, p. 18, 26 *tt.*, ir t.t.

MODERNIOJI IDEOLOGIJA: Moderniajai civilizacijai būdingų bendrų reprezentacijų visuma (p. 25, 284). Žr. Individualizmas*.

INDIVIDAS: Kalbant apie individą arba apie individualų žmogų, faktiškai reikia skirti:

1) *empirinį* subjektą, nedalomą žmonių rūšies egzempliorių, sutinkamą kiekvienoje visuomenėje;

2) *dorovinę* esybę, nepriklausomą, autonomišką ir, vadinasi, (iš esmės) nesocialią – taip individas traktuojamas pirmiausia mūsų moderniojoje žmogaus ir visuomenės ideologijoje. Sociologijoje tokia atskirtis būtina (p. 24).

PASAULIETIS INDIVIDAS/EKSTRAPASAULIETIS INDIVIDAS: Individas kaip dorovinė esybė, būdamas iš principo mintyse „nesocialus", faktiškai yra socialus: jis gyvena visuomenėje, „pasaulyje". Indų atsiskyrėlis, priešingai, tampa nepriklausomu, autonomišku, individu, palikdamas visuomenę tiesiogine prasme, tai „ekstrapasaulietis individas" (HH, app. B).

INDIVIDUALIZMAS: 1) Individualistine, priešinga holizmui*, vadinama ideologija, kuri iškelia individo (traktuojamo kaip dorovinis subjektas) vertę ir nepaiso socialinės visumos arba laiko ją subordinuota. Apie santykį tarp šios opozicijos* ir pa-

sauliečio individo bei ekstrapasauliečio individo opozicijos žr. p. 71, pst. 1.

2) Nustačius, kad moderniąją ideologiją* sudarančių bruožų konfigūracijoje individualizmas šia prasme yra svarbiausias bruožas, pati toji *konfigūracija* vadinama inidividualistine, arba „individualistine ideologija", arba „individualizmu" (p. 25 *tt*). Žr. Santykiai*.

OPOZICIJA: Terminas reiškia tik intelektualinę atskirtį, o ne faktinį santykį, konfliktą ir kt. Skiriama simetrinė arba lygiavertė opozicija (kur abu terminai turi vienodą statusą, kaip distinktyvinė opozicija fonologijoje) ir hierarchinė, asimetrinė, opozicija, kuriai turi reikšmę inversija (p. 236). Žr. Hierarchija*.

SANTYKIAI: Individualistinėje ideologinėje konfigūracijoje į pirmą planą iškeliamas žmogaus santykis su daiktais (su gamta, su objektu), o ne žmonių tarpusavio santykiai (*HAE, I*). Holistinėse ideologijose – priešingai. Žr. p. 45–46, 162–163, 274, pst. 1.

VERTĖ: Antropologinėje literatūroje šis terminas (dažniausiai daugiskaita) iš dalies reiškia tai, ką mes linkę vadinti hierarchija*. Moderniojoje individualistinėje ideologijoje vertė yra segreguota, tačiau ji yra integrali holistinių ideologinių reprezentacijų dalis (skyr. VII).

Vardų rodyklė

Leidykla „Baltos lankos“
Mėsinių g. 4, 2001 Vilnius
http://www.baltoslankos.lt
baltos.lankos@post.omnitel.net
Spausdino AB „Vilspa“,
Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius

Louis Dumont'as – žymus XX amžiaus prancūzų mokslininkas, vienas iš socialinės antropologijos pagrindėjų. Šiame, jau klasikiniu tapusiame veikale jis tyrinėja vakarietiškojo individualizmo formavimąsi nuo krikščioniškųjų laikų pradžios išskirdamas religinį ir politinį aspektus.

Moderniojoje ideologijoje socialinė visuma subordinuojama individui kaip nepriklausomai ir autonomiškai dorovinei esybei, ir tai sudaro šios ideologijos savitumą. Ji vakarietiškąsias visuomenes atskiria nuo kitų visuomenių, kurios, priešingai, iškelia socialinę visumą ir jai subordinuoja individą. Kodėl ir kokiu būdu mes tapome šiuo atžvilgiu kitoniški?

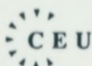
Šioje knygoje Louis Dumont'as ne tik kviečia įsisąmoninti šį Europos savitumo aspektą, bet ir nubrėžia kelią konkrečiam universalizmui, kuris iš esmės apibendrina amžius trukusias pastangas palyginti skirtingas žmogiškosios būties formas.

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-00-084-8



A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA



Rekomenduojama kaina 20 Lt